تشيع العوام وتشيع الخواص

السيد أحمد القبانجي





تشيُّع العوام وتشيُّع الخواص

الكتاب:
تشيع العوام وتشيع الخواص

المؤلف:
أحمد القبانجي

التصنيف:
فكر ديني

الناشر: مدارك إبداع، نشر، ترجمة وتعريب

الطبعة الأولى: فبراير (شباط) 2011م

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9953-566-34-4

الكتاب متوفر على الإنترنت:
مكتبة نيل وفرات. كوم
www.nwf.com



Tel.: 00961 1 282075 - Fax: 00961 1 282074
Gharios Center. Forn Elchebbak. Beirut - Lebanon
www.mdrek.com - read@mdrek.com

أحمد القبانچي

تشيُّع العوام وتشيُّع الخواص

مقدمة الكتاب

إنّ الدين الحق والمذهب الحق، والإنسان السائر في طريق الحق لا يمكن أن يخشى من الباطل، ولذلك يعيش في حياته هاجس النقد لكل ما هو موروث عن الآباء والأجداد، ولا يقول كما قال المشركون من الأقوام السالفة: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[1].

إنّ الإنسان الحق والشيعي الحق يعلم جيداً أن سيل المعرفة الدينية قد حمل معه في طريقة التاريخي ومنذ أربعمائة عام وإلى الآن الغث والثمين، والحقيقة والخرافة، والمعقول وغير المعقول، فاختلط فيه الإلهي والبشري، المقدس والمدنّس، كما ضرب القرآن مثلاً لهذه المعارف الدينية بقوله:

﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ

---

(1) سورة الزخرف، الآية 22.

﴿فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[1].

وعندما يتحرك الإنسان على مستوى البحث وغربلة هذا الكم الهائل من الموروث الديني لتمييز الصحيح من السقيم، والغث من الثمين في مطاوي التراث، فهذا يعني أنّه يعترف أولاً بوجود خلل وتشويش في هذه المعارف الدينية. وهذه أول فضيلة يعيشها مثل هذا الشخص، وهي أنّه يبحث عن الحقيقة حتى لو كان على حساب انتمائه المذهبي أو مكانته الاجتماعية. ولما يتعامل مع التراث بآلية النقد، فهذا يعني أنّه شجاع لا يخشى من توجيه سهام النقد لمذهبه الذي يشكل جزءاً من شخصيته بل الجزء الأهم منها. وهذه فضيلة أخرى. فالجبناء والانتهازيون فقط لا يريدون سماع النقد ويخشون السؤال، لأنّهم يعيشون في بيت زجاجي يخافون عليه من أحجار النقد والسؤال، ومن يعش في بيت الطين حقّ له أن يخاف من المطر.

الباحث عن الحقيقة لا يرضى لنفسه الجلوس في بيت من الزجاج أو الطين الذي لا يصمد أمام عاصفة العقلانية وسيل النقد، ويريد تغييره إلى الأفضل والأقوى. فهو يعيش الواقع بكل تحدياته ومستجداته ولا يدفن رأسه في الرمل، فهو إنسان واقعي وعقلاني. وهذه فضيلة ثالثة.

الباحث عن الحقيقة يريد التغيير في نفسه وفكره ومجتمعه.

---

(1) سورة الرعد، الآية 17.

فهو يعيش التحدي والإرادة والحياة بكل ما فيها من صعوبات ومعاناة، وهو عنصر الحركة الحيوية والنشاط في المجتمع وهذه فضيلة رابعة، والمتخاذلون فقط هم الذين يودّون الجمود على القديم وسماع كلمات المدح والتبجيل لكل ما لديهم من رسوبات تراثية ورموز دينية وطقوس وتقاليد مذهبية. فهم عنصر الشلل والماضوية والموت والسكون في المجتمع.

النقد لا يمثّل عنصر الهدم بقدر ما يمثّل عنصر البناء، والحركة والفعالية في الفكر والسلوك والاتجاه...

والنقد لا يعني الذمّ والطعن بقدر ما يعني المدح والثناء على الطرف الآخر حبّاً له وسعياً لتطهير ساحته من الشوائب والأدران والزبد. كما ورد في المأثور عن الإمام الصادق: **«رحم الله من أهدى إليَّ عيوبي»**، وقد يكون المدح والثناء ذماً وشتماً وتملقاً وتزلفاً، ولذلك ورد في المأثور: **«احثوا على وجوه المداحين التراب»**.

ومن هنا برزت الحاجة لغربلة الفكر الديني... فليس الدين خرافة وأُكذوبة... بل الفكر الديني هو الذي يتضمّن الخرافة والكذب.

وليس الحقد والكراهية والتعصب هي التي حملت المتشددين على الارهاب والقتل بقدر ما دفعهم إلى ذلك الفكر الديني الذي يعشعش في أذهانهم.

وعندما يغضب ويثور هؤلاء المشايخ من توجيه النقد الهادي والعقلاني للتراث، فإنّهم لا يغضبون لله والدين والحقيقة، بل لأنّ هذا النقد يشكل مصدر إزعاج لهم وخطراً على امتيازاتهم الاجتماعية والمادية التي اكتسبوها من التجارة بالدين والحقيقة..

وعندما يدافعون عن الله والدين والمذهب، فإنّهم لا يدافعون عن الله الحقيقي الذي لا يحتاج إلى دفاعهم، بل يدافعون عن الله الكامن في أذهانهم الضعيفة وقلوبهم المريضة، الذي يبرر لهم نزواتهم ويبيح لهم أكل أموال اليتامى والمساكين باسم الخمس وسهم الإمام، ويضفي عليهم مسوح القداسة الزائفة والهيمنة على عقول العوام والسذج من الناس... ويدافعون عن الدين الذي يمنحهم شعوراً بالتفوق والاستعلاء ويحسن في نظرهم القبيح ويقبح الحسن... إنّهم يستخدمون الدين ضد الدين، والمذهب ضد المذهب، والقيم الأخلاقية ضد القيم الأخلاقية، ويحسبون أنّهم يحسنون صنعاً فضلّ سعيهم في الحياة الدنيا... إنّهم يحولون الدين إلى محلل لذواتهم، والعقل إلى أداة لإثبات حقانيتهم، والأخلاق إلى مبرر لتصرفاتهم والسلطة إلى تكريس لهيمنتهم. إنّهم لا يواجهون الكلمة بالكلمة، والدليل بالدليل، بل يواجهون الكلمة بالسب والشتم، والدليل بالتسقيط والاتهام، والنقد بالرصاص والسكين.. وهذا هو جوابهم على أحمد كسروي الذي ألف كتاباً ينتقد فيه بعض مواقف وعقائد رجال الدين الشيعة، وهو الكتاب الذي بين يديك، ولم يتجرأ أحد

منهم على كتابة ردّ علمي ومعقول على ما أثاره من علامات استفهام على مقولاتهم ومعتقداتهم المذهبية، فاختاروا الطريق الأسهل والردّ الأمثل على تخرصاته وشبهاته، ألا وهو طريق التصفية الجسدية ليريحوا أنفسهم ومقلّديهم من فتنة هذا الخائن للمذهب الذي تجرأ على تحريك عقله، فـ «ياللهول»، واستعمل سلاح القلم والكلمة (ياللفظاعة) في اكتشاف الحقيقة، وارتكب جريمة النقد في حق الموروث الديني، ويالها من جريمة لا تغتفر ورذيلة لا تطهر، وضلال ما بعده ضلال عند هؤلاء المتديّنين جدّاً!!

ولما وقع هذا الكتاب بين يديّ وقد طال عليه الزمان وهو مخبّأ على رفوف المكتبات القديمة لا يعاد طبعه ولا يُسمح لأحد بقراءته، رأيت أن أدحض الكلمة بالكلمة والحجّة بالحجّة، وأُحيي من جديد روح النقد البناء والمستدلّ للتراث الديني والفكر المذهبي في عصر الحداثة والعقلانية التي لم يعد بإمكان الإنسان قتل الفكرة بقتل صاحبها، فكان هذا الكتاب.

أحمد القبانجي

بغداد ـ 2010

القسم الأول

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

تعود قصة هذا الكتاب عندما جاءني ثلاثة من كسبة طهران وطلبوا مني إجراء حوار معهم حول بعض العقائد. وأن أقوم بكتابة ما يرد في سياق الحوار بلغة بسيطة ومفهومة ثم تقديمه للطبع. وبدورنا وافقنا على هذا الطلب. ولكن بما أنّ هذا الحوار لم يكتب في حينه فمن الطبيعي أن تحدث فيه بعض التغيرات الطفيفة إلّا أن المضمون بقي سالماً.

وبما أنّ الإخوة طلبوا مني عدم ذكر أسمائهم والإشارة إلى كل واحد منهم بحروف (أ، ب، ج) فلذلك رأينا أن نذكرهم بهذه الحروف.

أ: منذ مدّة ونحن نسمع بأنّكم تذكرون بعض الاعتراضات والإشكالات على المذهب الشيعي، وبما أنّني أعرفك من قبل في مدينة تبريز، لذلك اقترحت على السادة أن نجلس ونتحدّث معكم مباشرة في هذا الموضوع. والآن نريد أن نفهم رأيكم بصراحة وما هو اعتراضكم على هذا المذهب.

كسروي: لماذا لم تقرأوا كتابي «التحكيم»؟

أ: لقد رأيت هذا الكتاب، والحقيقة أنني لا أمتلك قدرة كافية على قراءة الكتب، وكذلك فالكتاب المذكور مكتوب بلغة صعبة، ثم ما المانع أن نتحدّث لساعة أو ساعتين في هذا الموضوع بشكل مباشر وتقوم بتوضيح رأيك لنا في هذه الجلسة؟

كسروي: إنني أريد أن أفهم مقصودكم في البداية. وهل تريدون الجدل أو الفهم؟

أ: بالطبع إنّ غرضنا هو الفهم، لأنّ الجدل لا يعود علينا بنتيجة حميدة.

كسروي: في هذه الصورة أطلب منكم أن لاتستاءوا ولا تنفعلوا بسرعة إذا سمعتم شيئاً يخالف عقيدتكم، والشيء الآخر لا تردّوا على كلامي دون تفكير، فإنّ الله تعالى قد أعطانا الفهم والعقل كيما نفكر في كل كلام ونتدبّر فيه ثم نجيب عنه.

أ، ب، ج: هذا هو الصحيح.

كسروي: ومن أجل أن يتضح الموضوع بسرعة أرى من الأفضل أن أستعرض لكم تاريخ المذهب الشيعي ثم يأتي دوركم في طرح الأسئلة وعلامات الاستفهام.

ج: هذا هو الأفضل طبعاً.

كسروي: إنّ ما نعرفه من التاريخ الإسلامي أنّ النبي

الأكرم عندما رحل من هذه الدنيا لم يوصِ بخليفة يقوم مقامه، وترك أمر الخلافة للناس و...

ج: إنّ أصل اعتراضنا يتصل بهذا الموضوع بالذات، فالشيعة يعتقدون أنّ النبي قد أوصى بالخلافة لأمير المؤمنين، وقد قام أبو بكر وعمر وعثمان بغصب حقه هذا، والدليل على ذلك هو ما ورد في قضية غدير خمّ عندما رفع النبي يد أمير المؤمنين وأعلن للناس ذلك وقال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» وقد بايعه عمر قائلاً: «بخ بخ لك ياعلي». ومن جهة أخرى فإنّ الله تعالى قد أنزل في حقّه آية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1]. هذا هو الدليل الأول.

الدليل الثاني: مسألة وصيّة النبي، لأنّ النبي كان يعلم بوقوع الاختلاف بين الناس بعد موته بواسطة أبي بكر وعمر، ولذلك طلب القلم والقرطاس ليكتب وصيته بولاية أمير المؤمنين، ولكن عمر فهم مقصوده ومنعه من كتابة هذه الوصية ونسب إلى النبي الهجر والهذيان.

الدليل الثالث: الأخبار والأحاديث الكثيرة الواردة عن النبي الأكرم ومنها قوله: «علي منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبي بعدي» فماذا تقول أمام كل هذه الأدلة؟

---

(1) سورة المائدة، الآية 3.

كسروي: قبل أن أقوم بالإجابة عنها لا بدّ أن أطرح هذا السؤال: إنّ هذه الأدلة التي تدّعونها هل كان أصحاب النبي الذين آمنوا به وتحمّلوا ما تحمّلوا من الصعوبات والآلام والحروب في سبيل إعلاء كلمة الإسلام، يعلمون بها أم لا؟

ج: **يعلمون بها طبعاً.**

كسروي: إذاً ماذا دهاهم لكي يتركوا علياً ويبايعوا أبا بكر؟

ج: **لقد ارتدّوا عن الإسلام.**

كسروي: نعم لقد ورد في كتب الشيعة هذا المعنى حيث دبّروا لكل مسألة ذريعة لإثبات مدّعاهم، ولكنني قد اشترطت عليكم أن لا تتسرعوا في الجواب بل أن تفكّروا وتتأملوا ثمّ تجيبوا. فهذا الجواب الذي ذكرتموه لم ينطلق من وعي وتدبّر، فكيف يعقل أن يرتدّ آلاف الناس في لحظة واحدة؟ وكيف يمكن وقوع هذه الظاهرة، وهي أنّ أصحاب النبي الذين آمنوا به وشاهدوا صدق كلامه واعتقدوا بأنّه مرسل من اللّه تعالى والتفوا حوله يدافعون عن هذه الرسالة السماوية وتحركوا في خط التضحية والمسؤولية وقاتلوا الأعداء واشتركوا في الغزوات الكثيرة من موقع الإخلاص والإيثار. كيف يعقل أن يرتدّ هؤلاء دفعة واحدة ويتركوا عقائدهم هذه ويعودوا إلى ما كانوا عليه؟ فهل هذه المعنى معقول؟ ولنفرض أنّكم كنتم ترتبطون بعلاقة صداقة حميمة مع عشرة أشخاص وكنتم تتحركون في علاقتكم هذه من موقع المحبّة والإخلاص وأنّ هؤلاء الأصدقاء كانوا يعرفونكم

بصفات الخير والصلاح، ولكن فجأة سمعتم بأنّ هؤلاء الأشخاص العشرة قد وقفوا منكم موقفاً معادياً واتفقوا مع عدوّكم ضدكم، فهل تصدقون بهذا الخبر؟ هل يعقل أن يقوم هؤلاء الأشخاص بالإعراض عنكم دفعة واحدة؟ إذاً كيف يمكن تصديق هذا الخبر وهو أنّ أصحاب النبي الذين يبلغ عددهم المئات قد ارتدّوا عن الدين وأهملوا وصية النبي وبايعوا أبا بكر في وقت واحد.

ب: إنّ حبّ الرئاسة هو الذي دفعهم لسلوك هذا الطريق طبعاً.

كسروي: مرّة أخرى تسرعتم في الجواب بدون تأمل، فهل يعقل أنّ جميع أصحاب النبي كانوا يطلبون الرئاسة لأنفسهم؟ حسن جدّاً، لنفرض أنّ أبا بكر أراد أن يكون خليفة وأيّده عمر على ذلك وقد ارتدّا عن الدين لهذا الفرض، فماذا نقول في حق الآخرين؟ وماذا ينتفع الآخرون من صعود أبي بكر إلى سدّة الحكم؟ ثم هل أنّ الإنسان المؤمن مستعد لترك الدين بدافع الطمع بمنصب الرئاسة والزعامة؟ مرّة أخرى أقول: فكّروا جيداً ثم أجيبوا.

إذا كان أصحاب النبي قد ارتدّوا عن الدين، فينبغي أن يتركوا الصلاة والصوم وأن لا يتوجهوا إلى ميدان الجهاد، ويتركوا كل شيء يتصل بالإسلام، فلماذا لم يتركوا كل هذه الأمور؟

كسروي: إذا لم يرتد هؤلاء فلماذا تحركوا في إلحاق الأذى بابنة النبي الأكرم؟ ولماذا عصروها بين الحائط والباب وكسروا

أضلاعها وأسقطوا جنينها المحسن وغصبوا «فدك» منها؟ ويقول أحد العلماء: لقد قرأت في كتب أهل السنّة أنّهم ذكروا أنّ فاطمة كانت غير راضية عن أبي بكر.

ج: نعم، لقد سمعت هذا الكلام أيضاً، والظاهر أنّه مذكور في صحيح البخاري حيث قال: «وماتت فاطمة وهي مغضبة».

كسروي: عليكم بمراعاة هذا الأمر، وهو أن نقوم بالتحدث عن موضوع واحد وعندما نصل إلى نهايته ونحصل على النتيجة منه نقوم بعد ذلك بالتحدث عن موضوع آخر، فقد ذكرتم أنّ أصحاب النبي قد ارتدّوا، وقد ورد في كتبكم: **«ارتدّ الناس إلّا ثلاثة»** وقد قلت لكم إنّ هذا الأمر غير معقول بأن يقوم آلاف الأشخاص من صحابة النبي المخلصين بالارتداد عن الدين دفعة واحدة. والآن عليكم إبراز رأيكم في هذا الموضوع لنصل إلى نتيجة ثم نطرح موضوعاً آخر.

أ: الحقيقة أنّ هذه الأدلة لا تقبل الردّ، وبدوري فإنني، وبالرغم من قلة معلوماتي، أرى أنّ كلامك صحيح ومعقول ولكن... (سكوت).

كسروي: من الواضح أنّكم عندما تحركون عقولكم ترون أنّ هذا الكلام صحيح، ولكنكم من جهة أخرى لا تقدرون على ترك عقائدكم الموروثة منذ ألف سنة بسهولة، ومن هناك تضيفون كلمة «ولكن».

ج: نعم هذه هي الحقيقة.

كسروي: حسن جدّاً، والآن نذكر حادثة ضرب فاطمة وكسر ضلعها وإسقاط جنينها المحسن، فالتاريخ الإسلامي لا يعرف هذه الأمور جملة وتفصيلاً، وما أعرفه أنّ هذه الأمور لم تذكر حتى في مصادر الشيعة المعتبرة. وعلى أية حال فهذه كلها أكاذيب وأخبار موضوعة لأنّ هؤلاء يقولون إنّه بما أنّ علياً بن أبي طالب لم يبايع أبا بكر، فقد توجه عمر إلى بيت الإمام علي وطلب منه أن يخرج للبيعة، وبما أنّ فاطمة كانت تقف خلف الباب لتمنع عمر من الدخول إلى الدار، فقد قام عمر بالضغط على الباب وعصرها بين الحائط والباب. في حين أنّه لا أصل لهذه القضية أساساً وهي كذب من الأصل، فالإمام علي لم يمتنع من البيعة لأبي بكر ولا ينبغي له، وسوف أذكر الدليل على ذلك. ومن جهة أخرى، إننا نقرأ أنّ الإمام علي نفسه قد زوج ابنته أم كلثوم ـ وهي بنت فاطمة ـ أيضاً لعمر بن الخطاب، فهل يعقل أن يرضى الإمام بعد كل الأذى الذي صدر من عمر بحقّه وحق زوجته فاطمة أن يوافق على الارتباط مع عمر بعلاقة المصاهرة؟

ج: عفواً، لقد أجاب علماؤنا عن هذا الكلام فقالوا: إنّ الإمام علي أرسل له جنية بدل أم كلثوم، ولكن الحقيقة أنّ كلامك قد أثار في ذهني وحرك عقلي بحيث إنني أشعر بالخجل في استعراض جميع كلماتهم في هذه المسألة. وقد ذكرت هذه القضية لمجرّد المزاح.

كسروي: أجل، فهذه الأمور لا ينبغي أن تقال إلّا على سبيل المزاح والضحك، ولنتابع كلامنا. فهؤلاء يقولون: إنّ اسم السقط هو محسن، وأنا أسأل ما هو السبب في تسمية الجنين قبل أن يولد؟ ثم من أين علموا أنّ هذا الجنين ذكر وبالتالي سمّوه المحسن؟!! وأمّا «فدك» فقد كانت بستاناً أو أرضاً زراعية يملكها أحد اليهود، وبعد فتح خيبر انتقلت إلى النبي من جملة الغنائم الحربية، وبعد وفاة النبي طالبت فاطمة بها، ولكن أبا بكر الذي صار خليفة المسلمين قال لها: إنّي سمعت من النبي أنّه قال: ما تركته فهو صدقة، أي يعود لبيت المال. وقد سكتت ابنة النبي ورجعت لبيتها، ولم يتكلم بهذا الموضوع الإمام علي ولا الآخرون، لأنّ أبا بكر كان أطهر من أن يقوم بوضع حديث على لسان النبي ويكذب عليه، فقد كان الجميع يعرفونه ويعرفون إيمانه وإخلاصه.

أمّا ما يقال من أنّ أهل السنّة ذكروا في كتبهم أنّ ابنة النبي لم تكن راضية عن أبي بكر وعمر حتى ماتت، فأولاً لا يُعلم أنّ هذا الكلام صحيح وغير كاذب، فإنّ مشايخكم قد ذكروا كثيراً من هذه الأكاذيب، وثانياً: على فرض صحة هذا الخبر وأنّه قد ورد في كتب أهل السنّة، فإنّ معنى ذلك أنّ ابنة النبي كانت قد استاءت من تصرف أبي بكر لأنّه مخالف لميلها ورغبتها، ومعلوم أنّ ابنة النبي بشر أيضاً، فهذا الخبر لا يدلّ على أكثر من هذا المعنى.

ب: لقد سمعت بنفسي من المرحوم شريعت سنگلجي،

وهو على المنبر في إحدى ليالي شهر رمضان، ـ وقد حضر المجلس بعض أهل السنّة، ـ أنّه قال كلمات في مدح الشيخين، وقد استاء لذلك بعض أصحابه ومريديه، ومن هنا فقد صعد المنبر في الليلة التالية وقال: لقد رأيت في منامي رؤيا أنقلها لكم، فإنني بعد مدحي للشيخين في الليلة الماضية رأيت في المنام الصديقة الطاهرة سلام اللَّه عليها وهي واقفة وقد أشارت إليَّ وقالت: «تعال ياشيخ» وقد ذهبت إليها وقالت: «أنا غير راضية عن الشيخين فقد غصبا مني فدك».

كسروي: إنّ الشيخ شريعت سنگلجي بإمكانه أن يرى كثيراً من هذه المنامات من أجل إرضاء مريديه من الأثرياء والمتموّلين. ولكنني أتعجب منكم حيث تطرحون مثل هذه الأمور التافهة على بساط البحث. فما معنى أن تبقى بنت النبي في ذلك العالم وبعد أكثر من ألف وثلاثمائة سنة تعيش الكراهية والمقت في قلبها من أجل فدك وتقول: إنني غير راضية عن الشيخين؟ هذه الأمور مخجلة جدّاً فالرجاء أن لا يخرج البحث عن أصل الموضوع حتى يمكنني أن أجيب على الأدلة التي أوردتموها حول مسألة الخلافة.

فقد ذكرتم ثلاثة أدلة على أنّ النبي قد أوصى بالخلافة للإمام علي بن أبي طالب.

الأول: ما ورد في قصة غدير خم، حيث قلتم إنّ النبي

قال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، وأنا أتعجب كيف أنّ المشايخ والملالي لا يعرفون معنى هذه الكلمة. ففي اللغة العربية وردت كلمة «ولاء» وهي تحكي عن موضوع معيّن. فالشخص الذي يعتق عبده تكون هناك علاقة ورابطة بين السيد وهذا العبد المعتق تسمى رابطة الولاء ولها أحكام خاصة. مثلاً إذا مات ذلك العبد ولم يكن له وارث فإنّ تركته تعود لمولاه الذي أعتقه. وكذلك هناك ميثاق بين القبائل العربية تكون القبيلة «حليفة» لقبيلة الأخرى وترتبط معها برابطة الولاء ولها أحكام أيضاً.

وهناك باب في الكتب الفقهية يعرف بباب «الولاء». فنبي الإسلام بُعث بين العرب ويرتبط معهم برابطة الولاء. وهنا يتحدث عن هذه العلاقة الموجودة بينه وبين صهره علي بن أبي طالب بأن يحلّ محلّه من موقع هذه العلاقة فقال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» بمعنى أنّ من كان يرتبط معي برابطة الولاء فإنّ عليّاً هذا يرتبط معه بهذا الولاء بعدي، أي أنّ هذا الكلام يعكس وصية في إطار الأُسرة في ما تمثّله من رابطة الرحم.

وعلى ضوء ذلك فلا أعلم أي علاقة لهذه العبارة بمسألة الخلافة؟ فإن كان مقصود النبي أن يجعل من الإمام علي خليفة، فينبغي أن يوضح للناس أنّ أمر الخلافة هو أمر يتصل بالإرادة الإلهية وأنّ الله تعالى هو الذي يعيّن الخليفة للمسلمين. وهذا الموضوع مهم جدّاً ويمثّل أصلاً أساسياً في عقائد الناس ينبغي إبلاغه لهم. وبعد ذلك يعيّن علياً بن أبي طالب خليفة له بشكل

صريح وجلي ويقول: إنّ الخليفة الأول من بعدي هو علي بن أبي طالب، وإنّ اللّه هو الذي اختاره لهذا المقام.

إنّ المولى في اللغة العربية لا تعني الخليفة أو السلطان بل هو المعنى الذي ذكرناه آنفاً «من له الولاء» ولذلك تطلق هذه الكلمة على الغلام المعتق من جهة، وعلى السيد الذي أعتقه من جهة أخرى، مضافاً إلى ذلك أنّه لو كان الحكم الإسلامي في مسألة الخلافة أنّ اللّه هو الذي يختار ويعيّن الخليفة إذاً لماذا لم يصرّح بهذه الحقيقة في القرآن الكريم؟ ولماذا لم يرد هذا الحكم المهم في القرآن؟

أمّا استدلالكم بالآية الشريفة: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾[1] فينبغي:

أولاً أن نقرأ الآية من أولها لنعرف جيداً أنّها لا ترتبط بموضوع البحث: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِٱلْأَزْلَٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2] ففي هذه الآية يتحدّث القرآن من بدايتها إلى نهايتها

(1) سورة المائدة، الآية 3.

(2) سورة المائدة، الآية 3.

عن الأطعمة المحرمة ولم ترد فيها إشارة لمسألة الخلافة. فعندما تُعدِّد الآية الأطعمة المحرّمة كالميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهلَّ لغير اللّه وأمثال ذلك، وتستثني ما يُذبح على الطريقة الشرعية. تقول الآية بعد ذلك: إنّ الكفّار شعروا باليأس من الانتصار على هذا الدين فلا ينبغي أن تخشوهم. ثم تعود إلى استثناء المضطر وغير المتجانف لإثم في نهاية الآية. فأين هذا الكلام كله من قصة خلافة الإمام علي؟ ثم إنّ الآية لا تذكر أصل موضوع الخلافة، وبعد ذلك تقرر أنّ اللّه منَّ على المسلمين بإكمال الدين. فلا أعلم أية علاقة لهذا الكلام بموضوعنا، وهل فكرتم بهذا الأمر أم لا؟ مضافاً إلى ذلك أنّ الإمام علي بن أبي طالب كتب رسالة لمعاوية بعد مقتل عثمان وانتخاب المسلمين له للخلافة وامتناع معاوية عن البيعة، فقال:

«إنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يردّ، إنّما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك للّه رضىً...».

وهذه الرسالة مذكورة في نهج البلاغة ووردت في المصادر التاريخية أيضاً. فنرى بوضوح في هذه الرسالة أنّ الإمام أولاً لا يذكر أبداً أنّ اللّه اختارني للخلافة أو أنّ النبي عيّنني لهذا المقام في غدير خم. والثاني، أنّه يصرح أنّ الناس الذين اختاروا أبا بكر وعمر وعثمان للخلافة هم الذين اختاروني لهذا

المقام أيضاً ويعتبر ذلك دليلاً على حقّانيته لهذا المقام. والثالث: أنّه يصرّح أنّ انتخاب واختيار الخليفة من حق المهاجرين والأنصار، فمن اختاروه لأمر الخلافة كان في ذلك لله رضىً ولا أحد له الحق في الاعتراض.

إنّ الإمام عندما يكتب هذه الرسالة لمعاوية ويستدلّ على خلافته بهذا الدليل فإنّه يعتبر أنّ الخروج عمّا اختاره المهاجرون والأنصار يعدّ ذنباً وخروجاً على ما هو المقرر في الدين.

فهل ترون في هذه الرسالة ما يوحي بمقولة أنّ الخليفة يجب أن يكون معيناً من قِبل الله تعالى؟ وهل يتناغم مع هذا الكلام أن نقول بأنّ أبا بكر وعمر قد غصبا حق الإمام في الخلافة؟ وهل يبقى معنى لمقولة أنّ الإمام علي امتنع عن بيعة أبي بكر وأنّهم أجبروه على البيعة؟

إنّ الإمام علي يكتب لمعاوية: إنّ المهاجرين والأنصار قد انتخبوني للخلافة ولكنك لم تبايع، فأنت مذنب وخارج من الدين وسوف أُقاتلك. فلو كان الإمام علي قد سلك هذا المسلك نفسه مع أبي بكر أليس يعتبر مذنباً أيضاً وخارجاً عن الدين بهذا الاعتبار؟

أمّا قولكم: إنّ عمر بايع الإمام علي يوم الغدير وقال له: «بخ بخ لك يا علي، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة»، فأتصور أنّ هذا الكلام مجعول. فكيف يكون علي بن أبي طالب مولى عمر، وما معنى هذا الكلام؟ مرّة أخرى أقول إنّ كلمة «مولى» لا

تعني شيئاً سوى «من له الولاء» وأحياناً تطلق هذه الكلمة فيقصد بها معنى «السيد» أيضاً.

ولعلكم تعجبتم من قولي إنّ الشيعة جعلوا هذه الأحاديث، إذاً ماذا تقولون لو أريتكم السورة القرآنية التي أضافها الشيعة للقرآن؟ إنّ النزاع الشيعي والسنّي هو نزاع سياسي في الأساس وصراع على استلام منصب الخلافة. ومن هنا لا يمتنعون عن أية تهمة وكذب وجعل في مجال الآيات والأحاديث. ومن جملة السور التي أضافوها للقرآن سورتان باسم سورة «النورين» و«الجحد» وسوف أقدم نسخة منها لكي تروها وتقرأوها ثم تجيبون على كلامي.

أمّا قصة مرض النبي وقوله قبل وفاته إنّه يريد الوصية بأمر الخلافة للإمام علي وقال: «آتوني بقلم وقرطاس أكتب لكم كتاباً لن تضلوا به أبداً»، وبما أنّ عمر فهم مقصود النبي قال: «إنّ الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله». فأنا لا أعلم مقدار صدق هذه القصة ولم أتحرك على مستوى التحقيق فيها، ولكن إذا كانت صحيحة فالحق مع عمر ولا يرد عليه إشكال. وبالطبع أنّ هذا الكلام ثقيل بالنسبة لكم وعسير الهضم ولكن اسمعوا لما أقوله في توضيح المراد.

أمّا قوله: «إنّ الرجل ليهجر» فإنّ مقصوده من الهجر بقرينة السياق هو «الخلط» لا «الهذيان». والخلط غير الهذيان. فالهذيان يصدر بسبب السفه، والخلط بالكلام ناتج من المرض. فعمر بن

الخطاب قال: إنّ هذا الرجل مريض ويخلط في كلامه. وهذا الكلام لا يعدّ إهانة للنبي، لأنّ النبي في ذلك الوقت كان مريضاً بحيث يمكن في حقّه أن يخلط في كلامه. والخلط في الكلام من عوارض المرض، فإذا أراد اللّه تعالى أن يعصم النبي من الخلط في الكلام فينبغي أن يعصمه من المرض أيضاً.

أمّا قوله: «حسبنا كتاب اللّه» فهذا الكلام صحيح أيضاً، لأنّ أساس أحكام الدين مذكورة في القرآن وقد أكمل اللّه دينه بهذا الكتاب.

مضافاً إلى ذلك، أنّكم تقولون إنّ النبي كان أُميّاً ولم يعرف القراءة والكتابة، إذاً فكيف قال: «آتوني بقلم وقرطاس لأكتب لكم... »، فهناك من يقول إنّ مقصوده من الإتيان بالقلم والقرطاس ليس ليكتب بنفسه، بل ليكتب شخص آخر ويملي النبي عليه. ولكنّ هذا الجواب ضعيف لأنّ النبي لم يكن مثل ميرزا حسين علي بهاء الذي لم يكن يعرف العربية ويحتاج إلى بيان مقصوده لشخص آخر، فنحن نرى أنّه قال: «... أكتب» فلو كان مقصوده هذا المعنى الذي يذكره البعض فينبغي أن يقول: «آتوني بقلم وقرطاس أملي عليكم كتاباً».

وبغض النظر عن جميع ذلك، من أين نعلم أنّ الوصية التي أراد النبي كتابتها لم تكن تتناول موضوعاً مهماً آخر؟ ومن أين نعلم أنّه لم يكن يريد الوصية بأمر الخلافة لأبي بكر وعمر، فمن يعلم ما ينطوي عليه قلب النبي؟

ونأتي إلى حديث «علي منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبي بعدي»، ولنفرض أنّ هذا الحديث صحيح. فمعناه أنّ نسبة علي إلى نفسي كنسبة هارون إلى موسى، وبهذا المعنى يكون مثل أخي. فأين هذا الكلام من موضوع الخلافة؟ وأنا لا أعلم مرادكم من الإتيان بهذه الأحاديث كدليل على المطلوب.

إلى هنا أجبتكم عن الأدلة التي قدمتموها لإثبات المطلوب. والآن دوركم في الكلام.

ج: إذاً ماذا تقول بالنسبة للخطبة الشقشقية؟

كسروي: أولاً ما هو الدليل على صحة وصدق هذه الخطبة وأمثالها؟ إنّ الإمام علي بن أبي طالب كان يقف على المنبر ويخطب في الناس ولم يكن هناك كتبة يكتبون ما يقوله بسرعة ويهتمون بالعبارات والكلمات من موقع الضبط. وكان الناس يجلسون للاستماع إلى كل خطبة ويحفظون بعض الجمل والعبارات في أذهانهم، لا أنّهم يحفظون جميع ما يقوله الإمام في خطبته، وحينئذٍ كيف يمكننا الاعتماد على ما ورد في نهج البلاغة من خطب الإمام؟ ومن جهة أخرى فإنّ هذه الخطب والأحاديث كانت متداولة على الألسن في صدور الناس مدّة من الزمان وإلى القرن الثاني والثالث الهجري ثم شرعوا بتدوينها وكتابتها. وبعد ذلك جاء السيد الرضي في القرن الرابع الهجري وجمعها في كتاب سماه «نهج البلاغة».

ومع غض النظر عن كل هذه الأمور فإنّ الخطبة الشقشقية

إذا صحّت فإنّها لا تدل إلّا على أنّ الإمام علي بن أبي طالب كان يرى نفسه أولى بالخلافة من أبي بكر وعمر وعثمان. وهذا المطلب لا يدلّ على أنّ اللّه تعالى عيّنه لمنصب الخلافة وأنّ أبا بكر وعمر قد غصبا حقّه في تولي الحكم.

ج: الحقيقة أنّ هذا الكلام لا يقبل الردّ وأنا أشعر بالحيرة كيف أنني لم أعلم بذلك لحدّ الآن.

أ: بما أنّك قلت لنا بأنّ لا نتسرع في الجواب بل نفكر ونجيب، فأرى من الأفضل أن نوكل أمر الجواب إلى جلسة أخرى.

ب: هل أنّ علماءنا لم يفهموا ما ذكرت من المسائل التاريخية؟ نحن لدينا علماء كبار كابن بابويه والشيخ الطوسي والمجلسي والشيخ البهائي والميرداماد والآخوند ملا كاظم والحاج الشيخ عبدالله والحاج الشيخ عبدالكريم الحائري والسيد أبو الحسن الأصفهاني وأمثالهم، فكيف لم يعرف هؤلاء ما ذكرت؟ إنّ أغلب هؤلاء العلماء من أصحاب المقامات المعنوية العالية ولهم كرامات كثيرة.

كسروي: أولاً: إنّكم إذا ذهبتم إلى الهند أو الصين فسوف ترون تماثيل مختلفة في المعابد هناك، ولحد الآن يعبدون الأوثان بالرغم من التقدم العلمي في هذا العالم. وسترون أنّ مجاميع كثير من الناس تأتي إلى هذه المعابد. والبعض يهب بناته لهذه المعابد من قبيل الوقف وعدد عبدة الأوثان هؤلاء

أكثر من الشيعة بأضعاف مضاعفة. وبينهم علماء كبار أيضاً «باسم: برهمن، لامة، بونس وأمثال لذلك»، وعدد علمائهم أكثر من عدد علمائكم ومكانتهم الاجتماعية أعلى من مكانة علمائكم، والمؤسسة الدينية لرجال اللامة أعلى وأوسع من مؤسسة مجتهديكم، فأولئك العلماء يتحدثون بمثل هذا الكلام أيضاً، وأتباع كل طائفة ومذهب لهم علماء ورموز دينية مثلكم ويستندون في معتقداتهم إلى كلمات علمائهم.

ثانياً: إنّ علماءكم لم يفهموا كثيراً من الأمور الجلية والواضحة. على سبيل المثال فإنّ علماءكم لم يدركوا لحدّ الآن قبح وسفاهة التطبير وشجّ الرؤوس بالسيوف والضرب بالسلاسل وغيرها من الأمور التي تعدّ لدى الغربيين علامة على توحش هؤلاء القوم، فالشخص عندما يموت لا يبقى منه سوى جثة هامدة بحيث لو بقي جسده لأصابه التفسخ والتعفن بحيث إنّ رائحته الكريهة تؤذي الأحياء، ومن هنا ينبغي أنّ يحرق هذا الجسد أو يدفن تحت التراب، فهذا العمل يمثّل غاية الاحترام لهذا الجسد ولكنّ علماءكم لم يدركوا هذا المعنى ولذلك يخرجون الموتى من قبورهم ويأخذون الأجساد معهم بتلك الرائحة العفنة وينقلونهم بمسافة مئات الفراسخ ليدفنوهم في النجف أو قمّ من أجل غفران ذنوبهم. فهذه الأعمال والسلوكيات ناتجة من عدم الفهم وقلّة العقل، لأنّ الروائح العفنة من جهة تتسبب في أذى الناس وتفشي المرض بين الأحياء، ومن جهة أخرى ما معنى أنّ اللّه يغفر لشخص ذنوبه بمجرّد أن تنقل

عظامه إلى النجف أو قم؟ أنا لا أفهم لحدّ الآن تصوّر هؤلاء عن حقيقة الألوهية والذات المقدّسة بحيث إنّهم يتحركون في خط هذه السلوكيات الخرافية.

ج: أجد نفسي مضطراً للدفاع عن المذهب، فما تقوله يمثّل سلوكيات العوام من الناس ولا يرتبط بالعلماء، فعلماء الشيعة يرفضون هذه السلوكيات ويستنكرونها.

أ: لقد قرأت قبل ثلاثين سنة في إحدى الصحف أنّ علماء النجف أفتوا بحرمة نقل الجنائز.

كسروي: يا عزيزي أنت مخطئ في تصورك هذا، فأنت ترى شيئاً بأُم عينك ثم تحاول أن تقلب هذه الرؤيا بلسانك. فأنا أسأل: من علم العوام هذه السلوكيات الشنيعة؟ ولماذا لا نجد مثل هذه السلوكيات لدى عوام المذاهب الأخرى؟ وعلى فرض أنّ هذا العمل يختص بالعوام من الناس، إذاً لماذا سكت علماؤكم عن ذلك ولم يتحركوا على مستوى التصدي لمثل هذه الأعمال؟ على سبيل المثال مسألة شج الرؤوس بالسيوف التي تعدّ من أقبح سلوكيات الشيعة، فعندما نتحدث مع المشايخ عن هذه الظاهرة السيئة فإنّهم يقولون إنّ ذلك من أعمال العوام، ولكنّهم لا يتحركون بإصدار فتوى تحرم هذا العمل، بل ينطلقون من موقع خداع العوام ويقولون: «إنّ هذه الأمور يجب أن نسألها من أبي الفضل العباس!» إنّ علماءكم ومشايخكم أساتذة في فن المحافظة على دكاكينهم.

نحن نرى أنّ المجتهدين الكبار وعلماء الدين الشيعة يعقدون في كل عام مجالس العزاء في بيوتهم، يجعلون من بيوتهم حسينية لإقامة شعائر اللطم وضرب السلاسل والتطبير، وفي اليوم الأخير يعطون الناس ألبسة وخلع لغرض التبرك، فهل يمكن مع هذا القول إنّ هذه السلوكيات لا ترتبط بالعلماء؟ إنّ الشيعة يقومون بهذه الأعمال وبالتطبير في مدينة النجف وكربلاء وفي صحن الإمام علي والإمام الحسين ويعتبرون ذلك من خصائص الشيعة، وعلماؤكم يرون ذلك ولا يتحركون من أجل منعهم عن هذه الممارسات، بل يوحون لهم بصحة هذه الأعمال من خلال بعض السلوكيات والأقوال!

وبالنسبة لنقل الجنائز فلا بدّ من القول إنّهم يطلقون على هذا العمل اسم «تداول القبر للأموات» فمن جهة نرى أنّ علماءكم يوصون بهذا العمل وأن تنقل أجسادهم إلى هذه البقاع والأماكن المقدّسة، وبالإمكان ذكر أكثر من مائة شخص من هؤلاء العلماء الذين نقلت أجسادهم من تبريز أو طهران أو من مدن أخرى إلى كربلاء أو النجف، **ثانياً**: إنّ علماءكم يفتون بجواز هذا العمل في كتبهم الفقهية. ولو كان لدي بعض الكتب الفقهية هنا لقرأت لكم بعض هذه الفتاوى، **ثالثاً**: إنّ منبع هذه السلوكيات القبيحة يستوحي مقوماته من الكلام الذي تحدثتم به، فإنّ علماء الشيعة وضعوا في الوعي الشيعي أنّه إذا دفن الشخص في النجف أو كربلاء فسيكون آمناً من ضغطة القبر ومن سؤال منكر ونكير، وقبر آدم ونوح في النجف أيضاً ومع ذلك تغضون

النظر عن كل هذه الأمور وتقولون: إنّ هذه السلوكيات لا ترتبط بالعلماء!

أنا لا أعلم من أين أبدأ بكلامي معكم، إنّ الميرزا محمد علي النخجواني من علمائكم الكبار وقد توفي قبل عشر أو عشرين سنة، هذا العالم كتب كتاباً وطبع في حينه باسم «دعاة الحسينية» وقد كتبه على شكل سؤال وجواب، ويطرح فيه هذا السؤال: ما حكم أجساد الأموات التي تنقل للمشاهد المشرفة في حين أنّها تتعرض لبعض المشاكل في الحدود فيضطر أصحابها إلى عبور الحدود بطريقة غير رسمية ولذلك يعملون على كسر عظام الميت وجعله في قارورة أو كيس ويحملونه على الجمال والخيول؟ ويجيب هذا العالم: لا إشكال في ذلك فإنّ لهم أسوة بعلي الأكبر حيث قطّعوه إرباً إرباً. ومع ذلك تقول إنّ ذلك لا يرتبط بالعلماء!! إنّ أحد الأشخاص يقول: لقد قرأت في إحدى الصحف أنّ علماء النجف أفتوا بحرمة نقل الجنائز. أنا لا أعلم مدى صحة هذا الخبر وفي أي صحيفة قرأه ومن هم الذين أفتوا بهذه الفتوى؟ ولكن أعلم أنّ هذا المذهب لا يستقر على صيغة معيّنة وليس له قالب ثابت، إنّ علماءكم أحرار في تلوين الدين وتحويره بالاتجاه الذي يريدونه والذي يحفظ لهم مكانتهم ودكانهم، وقد رأينا كثيراً من الأمور الجديدة التي خالفها علماؤكم ولكنها بعد أن سادت وشاعت بين الناس قالوا: إنّ مذهبنا يجيز ذلك. ولا ننسى أنّ هؤلاء المشايخ بعد أن شاع تناول الطعام بالملعقة والشوكة وضعوا حديثاً يقول: «كان النبي

يأكل بالشوك» وقبل أكثر من ثلاثين سنة ومع بداية عصر المشروطة حيث ازداد الشعور بالانتماء الوطني لدى الإيرانيين كان البعض يستهجن نقل أجساد الموتى إلى النجف، فربّما أفتى أحد علماء النجف بهذه الفتوى لكسب ودّ الناس.

على أيّة حال فلو كان العلماء يرفضون هذا العمل القبيح فلماذا لم يتحركوا لنهي الناس عنه ومنعهم منه؟ ألم يكونوا يشاهدون كل يوم في كربلاء والنجف أن السيارات تتوالى على هاتين المدينتين وهي تحمل أثقالاً من العظام المتفسخة؟

كان أحد أرحامي في النجف يقول: كنت أسير في أحد أزقة النجف فرأيتُ سيارة وهي تمر بالشارع وعليها جنازة فلمّا تجاوزت المحل استشممنا رائحة كريهة ملأت الفضاء، وعندما كنّا نمر من أمام موقف السيارات كنّا نضطر إلى إمساك أُنوفنا من شدّة الرائحة الكريهة، وأحياناً بينما نحن واقفون في الصحن الشريف نحسّ أنّ الفضاء امتلأ برائحة المفونة فنلتفت وإذا بجنازة قد جيء بها إلى الصحن ليطاف بها حول المرقد المقدّس وقد نقلت من مكان بعيد وبقيت في الطريق لعدّة أيّام.

ويقول هذا الشخص: إنّ أحد الأعمال في النجف التوجه لزيارة أو تشييع جنازة الشخصيات الكبيرة والرموز الدينية التي يؤتى بها من مناطق بعيدة بين الحين والآخر. من الهند أو إيران أو أماكن أخرى إلى النجف.

ويقول: إنّ أحد الأمراض الشائعة في مدينة النجف مرض

السل، وأعتقد أنّ الباعث على شيوع هذا المرض هو العفونة والرائحة الكبيرة التي تنطلق من أجساد الموتى المتفسخة لتنتشر في الهواء، والأنكى من ذلك هو عدم وجود طبيب في المدينة لمعالجة هذا المرض، ولذلك نرى الكثير من الشباب يودعون الحياة في عنفوان شبابهم بسبب هذا المرض.

ب: وما رأيك في الزيارة؟

كسروي: الرجاء أن تسمح لي بالاستمرار في كلامي لكي أُنهي موضوعنا في تاريخ هذا المذهب. وبعد ذلك يحقّ لك طرح أي سؤال أو إشكال تراه صحيحاً.

وكما قلنا إنّ نبي الإسلام قد رحل من هذه الدنيا دون أن يعيّن شخصاً لأمر الخلافة. ولهذا اجتمع أصحابه وبايعوا أبا بكر، وقد توفي أبو بكر بعد سنتين وعدّة أشهر فبايعوا بعده عمر بن الخطاب وقد استمرت خلافته مدّة عشر سنين وعدّة أشهر، وتوفي بعدها فبايعوا عثمان. وفي زمن عثمان حصل خلاف بين المسلمين من جهة أنّ عثمان قرّب إليه أرحامه من بني أمية ومنحهم العطايا والهبات، فاستاء المسلمون من هذه التصرفات وتكلموا مع عثمان في ذلك إلّا أنّه لم يصغِ إليهم ولم يهتم لشأنهم فاتحدوا عليه وقتلوه، وبعد ذلك بايعوا الإمام علي بن أبي طالب وكان معاوية حينذاك والي الشام. وقد تمسّك بذريعة مقتل عثمان للاحتفاظ بموقعه وأعلن عصيانه للخليفة الجديد حتى انتهى الأمر إلى الحرب والقتال، ولكن لم يصل المسلمون إلى نتيجة حاسمة،

وأخيراً قُتل الإمام علي بن أبي طالب بيد عبدالرحمن بن ملجم في الكوفة. وبعده بايع الناس ابنه الإمام الحسن، وقد اختار الحسن الصلح مع معاوية وترك شأن الخلافة له.

ولم يكن معاوية قوياً في إيمانه بالإسلام، ولهذا اتسمت خلافته بشكل السلطنة. وبعده وصلت النوبة لابنه يزيد ليكون خليفة أو سلطاناً على المسلمين.

إنّ سلوك معاوية هذا في تحويره أمر الخلافة بأدوات القوة والمكر إلى هيئة السلطنة والملك قد أثر سلبياً في روحية المسلمين وجعلهم يستاؤون من تصرف معاوية هذا، ولكنّهم لم يحركوا ساكناً مادام معاوية على قيد الحياة، وبعد وفاة معاوية كتب أهل الكوفة كتباً إلى الحسين بن علي داعين له بالبيعة والقدوم إلى الكوفة. ولمّا جاءهم الإمام الحسين اجتمعوا عليه وقتلوه بالكيفية التي تعرفونها جميعاً.

بعد معاوية قام يزيد بأمر الخلافة ولم يستمر فيها سوى ثلاث سنوات ومات بعدها، وبعد وفاته حدث الصراع والخلل في المنظومة السياسية لحكومة بني أمية حيث ادّعى الكثير من الشخصيات بالخلافة لأنفسهم وتحركوا في هذا المجال. ومن جملتهم العلويون والعباسيون الذين كانوا يرون أنفسهم أنّهم أحق بأمر السلطنة والحكومة، وبما أنّ العلويين كانوا يتمتعون بأنصار كثيرين أُطلق عليهم اسم «شيعة». فالشيعة تعني في بداية الأمر أتباع الإمام علي، ويبدأ تاريخ الشيعة منذ حكومة بني أمية. كان

الشيعة يقولون بأنّ العلويين أجدر بأمر الخلافة من بني أمية وبني العباس، وهذا الكلام صحيح ولا إشكال فيه. ففي بداية الأمر كان أكثر رجالهم ورموزهم من أشرف الناس وأشدّهم إيماناً وتضحية في سبيل الدين وخدمة المسلمين، ولكن تدريجياً رحل هؤلاء الرجال الصالحون وحلّ محلّهم أشخاص غير جديرين بالاعتماد والثقة، وقصّة الحسين بن علي وخيانة أهل الكوفة له تمثّل أفضل شاهد على هذا المدعى.

الأمر العجيب أنّ بعض الشيعة كانوا مفرطين في دعوتهم وإصرارهم على القول بأنّ علياً كان هو الأولى بالخلافة بعد رحيل النبي، وأنّ أبا بكر وعمر وعثمان قد غصبوا حقّه في الخلافة، ومن هذا المنطلق كانوا يشتمون هؤلاء الصحابة.

هذه الفئة من الشيعة كانت تمثّل التيار الراديكالي في جو الشيعة، ومن هنا أُطلق عليهم لقب «الرافضة». وقصّة هذا اللقب هو أنّ زيداً بن علي «حفيد الإمام الحسين» الذي كان رجلاً شجاعاً وشديد التقوى قد جاء إلى الكوفة في زمان هشام بن عبدالملك، ولكن عندما أراد العودة منعه أهل الكوفة من ذلك، وبايعه خمسة عشر ألف نفر في الكوفة على الخروج ضد الحكومة الأموية واستلام الخلافة. وبعد أن هيّأ زيد مقدمات الثورة وأراد الخروج جاء إليه جماعة من هؤلاء الشيعة وسألوه عن رأيه في أبي بكر وعمر فأجابهم زيد: «أنا لا أعلم منهما إلّا خيراً ونحن الأُسرة العلوية راضون عنهما»، وهكذا اتخذ هؤلاء النفر من

الشيعة كلامه هذا ذريعة ليتفرقوا عنه فقال زيد: «أتتركوني في وقت أنا أحوج ما يكون إليكم وإلى مساعدتكم؟» ومن هنا أطلق عليهم اسم «الرافضة» بسبب إعراضهم عن زيد وتخليهم عنه. فلمّا خرج زيد قُتل في المعركة. وهذا شاهد آخر على سوء تصرف هذه الفئة الغادرة.

أجل، فكما قلنا إنّ العلويين والعباسيين كانوا يتنازعون على السلطة، والشيء الذي مكّن العباسيين من استلام السلطة هو اتفاقهم ووحدتهم، حيث بايعوا «إبراهيم الإمام» وسعوا بأجمعهم في طريق استلام السلطة، حيث عملوا مدّة طويلة على تهيئة المقدمات وبثّ الدعاة إلى الأقطار. وبما أنّهم كانوا يعلمون أنّ الإيرانيين غير راضين عن بني أمية فقد أرسلوا أبا مسلم الخراساني إلى إيران لتهيئة القاعدة للقيام بالثورة من هناك. في حين أنّ العلويين كانوا مغرورين بما لديهم من امتداد جماهيري وتعاطف شعبي معهم ولذلك لم يروا في أنفسهم حاجة لبثّ الدعاة إلى هناك. مضافاً إلى أنّهم كانوا متفرقين ولم يختاروا رجلاً من بينهم للقيام بقيادة الثورة واستلام منصب الخلافة. وبالتالي فإنّ بني العباس تفوقوا عليهم في هذا المجال. فكان من ذلك أنّ العلويين واجهوا مشاكل كثيرة وفشلوا في تحقيق أغراضهم. وقد قتل منهم الكثير في زمان حكومة الأمويين والعباسيين على السواء في ثورات زيد بن علي، محمد ذي النفس الزكية، وأخيه إبراهيم، وحسين صاحب فخ، ويحيى

ابن زيد وآخرين، حيث فشلت هذه الثورات ولم تحقق النتائج المطلوبة كما ذكر ذلك أبو الفرج الأصفهاني في كتابه «مقاتل الطالبيين».

وعلى أيّة حال فمن جملة الأشخاص الذين كانوا يعيشون الرغبة في استلام السلطة والخلافة، «جعفر بن محمد الصادق» وهو الإمام السادس للشيعة، فهذا الإمام الذي التفّت حوله هذه الفئة المتشددة من الشيعة والذين يطلق عليهم «الرافضة» كانوا يعتقدون بأطروحة جديدة، حيث إنّ هذا الإمام كان يرى أنّ الخليفة يجب أن يكون منصوباً من قبل اللّه تعالى، فكل من عيّنه اللّه فهو الخليفة الشرعي، سواء كان مقتدراً وكان زمام السلطة بيده أو لم يكن كذلك، بل كان جليس البيت. ويقول: «إنّ الشخص الذي اختاره اللّه تعالى لمنصب الخلافة يجب على الناس إطاعته، وإلّا فهم عصاة ومذنبون أمام اللّه تعالى».

كان هذا الإمام يقول ذلك ويستنتج من كلامه هذا أنّ اللّه قد اختاره لهذا المنصب وعلى الناس أن يطيعوه ويعطوه الخمس والأموال.

وهكذا نرى أنّ شخصاً يجلس في البيت ويدّعي أنّه خليفة ويقبل أتباعه ادعاءه هذا ويتحركون في حياتهم من موقع الطاعة له في أمورهم الدينية والسياسية، ومن أجل أن يعمّق هذا الإمام في نفوسهم هذه الفكرة كان يقول: «إنّ أول خليفة قد اختاره اللّه للناس هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وبعده ابنه الحسن

ثم أخوه الحسين، وبعده ابنه علي بن الحسين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر بن محمد الصادق».

فما ذكرتم من قضية اختيار النبي للخليفة بعده وارتداد الصحابة وإلحاق الأذى بفاطمة الزهراء وهجوم عمر على بيتها وغيرها من الروايات والقصص المذكورة في كتب الشيعة وأنتم ذكرتم بعضها في كلامكم، كلها قد ظهرت في ذلك الزمان، أي زمان الإمام الصادق ولم تكن قبل ذلك.

والعجيب أنّ هذا الإمام الذي يدّعي الخلافة كان يوصي أتباعه بالتقية وإخفاء هذا الأمر وكان هؤلاء الأتباع يلتزمون بأوامره.

ولنرى ما هي الإشكالية في هذا الكلام، فأولاً إنّ أصل لزوم تعيين الخليفة من قبل الله غير صحيح، وقد ذكرت لكم بعض الأدلّة على خطأ هذا التصوّر، ومن ذلك ما كتبه الإمام علي بن أبي طالب لمعاوية في تقرير كيفية انتخاب المهاجرين والأنصار وبيعتهم له، فهل تريدون دليلاً أوضح من هذا؟

مضافاً إلى ذلك، نحن نرى أنّ العلويين لم يكونوا مطّلعين على هذا الكلام، فالكثير منهم خرجوا على السلطة طلباً للخلافة، مثلاً محمد بن الحنفية ابن الإمام علي بن أبي طالب ادّعى لنفسه الخلافة في المدينة بعد موت يزيد ومع وجود علي ابن الحسين «زين العابدين»، وقد وافقه على ذلك العلويون أيضاً ولم يعترض عليه أحد في أنّ الخليفة الشرعي هو علي بن

الحسين. بل إنّ علياً بن الحسين نفسه لم يعترض على ذلك، وما ورد في المصادر التاريخية هو أنّ المختار الذي خرج في الكوفة وكانت له سلطة في العراق قد طرح أمر البيعة لعلي بن الحسين في أول الأمر ولكنّ علياً بن الحسين لم يقبل بذلك. فكان أن وجه المختار طلباً لمحمد بن الحنفية لبيعته للخلافة فقبل منه ذلك ونهض بهذا الأمر.

وكذلك بالنسبة لزيد بن علي ـ وهو ابن هذا الإمام «زين العابدين» ـ فمع وجود ابن أخيه جعفر بن محمد الصادق، إلّا أنّه قام بالثورة ولم يقل له أحد: إنّ الخليفة يجب أن يكون معيّناً من قبل اللَّه وأنّ الخليفة الشرعي هو ابن أخيك جعفر بن محمد.

وكذلك نرى أنّ كبار العلويين في زمن الإمام جعفر الصادق نفسه قد عقدوا مجلساً وبايعوا «محمد» ذا النفس الزكية «حفيد الإمام الحسن» ولم يعترض عليهم أحد من الناس بأنّ الخليفة يجب أن يختاره اللَّه تعالى، وأنّ الخليفة الشرعي هو الإمام جعفر ابن محمد الصادق. بل ذكروا أنّ هؤلاء العلويين أرسلوا إلى هذا الإمام أن يأتي ويبايع لمحمد ذي النفس الزكية. بل ذكروا في التواريخ أنّ عبداللّه والد محمد ذي النفس الزكية لم يوافق على دعوة الإمام الصادق وكان يقول: إذا جاء إلى هنا فسوف ينهدم هذا التوافق. وذكروا أيضاً أنّ الإمام حضر إلى ذلك المجلس ولكنّه لم يبايع وقال: «إنّ أمركم هذا لا يكتب له النجاح» ولكن الآخرين بايعوا. وقد ذكر الشيعة في بعض كتبهم معجزة للإمام

الصادق وقالوا إنّ أبا جعفر المنصور كان جالساً في ذلك المجلس وعليه قميص أصفر فقال الإمام: «إنّ الخلافة ستكون لصاحب القباء الأصفر» وأشار إلى المنصور! وهناك الكثير من هذه القصص التاريخية. فقد كان العلويون مهتمّين بأمر الخلافة وعددهم كبير. ولكنّ الشيعة المتشددين (أي الرافضة) جاءوا إلى زيد بن علي وسألوا عن حال أبي بكر وعمر، إلّا أنّ زيداً بالرغم من حاجته الشديدة لهم أبى أن يسايرهم ويداهنهم في أفكارهم وعقائدهم بل أظهر رضاه عن أبي بكر وعمر. وهذا يمثّل غاية الفتوة والكرامة في روح هذا الرجل العظيم. ومن جهة أخرى توضح هذه الواقعة أنّ قضية الخلافة بعد رسول اللّٰه وتعيين النبي للإمام علي لمنصب الخلافة وغصب أبي بكر وعمر الخلافة منه، كلها قد أثيرت في الأزمنة اللاحقة.

ثانياً: ما معنى أن يجلس الإنسان في بيته ويدعي أنّه خليفة على المسلمين؟ وما فائدة مثل هذه الخلافة؟ إنّ الغرض من الخلافة هي أن يملك الإنسان القدرة على تدبير أمر العالم الإسلامي وتدبير أمور المجتمع، ولا معنى لأن يكون الخليفة جليس الدار بدون أية سلطة. إنّ مثل هذا الخليفة حاله حال بعض الأشخاص العطّالين الذي يطلق عليهم الناس لقب «الوزير الأعظم» من موقع الاستهزاء. فما قيمة مثل هذا الوزير؟ إنّ الوزير أو القائد يجب أن يملك تحت يده جيشاً ويدير أمر المعركة ويهزم العدو. أمّا الرجل العطّال فكيف يمكنه أن يقود الأمة ويهزم الأعداء؟

يقولون: إنّ الذنب هو ذنب الناس بتفرقهم عن الإمام وعدم بيعتهم له. فنقول: من أين يعلم الناس أنّ هذا هو الخليفة الشرعي ليجتمعوا حوله ويبايعوه. فالشخص الذي يعيش منزوياً عن المجتمع وحوله بعض الأصحاب القلائل الذين يأتونه إلى بيته ويدعي أنّه معيّن من اللّه للخلافة ثم يوصيهم بالتستر وعدم إذاعة هذا الخبر للناس، فكيف يفهم الناس هذه الحقيقة حتى يقبلوها أو لا يقبلوها؟ إنّ الشخص الذي يطلب الخلافة يجب أن يخرج خارج البيت ويتحرك جاهداً في سبيل إيصال هذه الحقيقة للناس بمختلف الأدلة والوسائل ويسعى لاسترداد حقّه مهما كلّفه ذلك. أمّا أن يجلس في البيت ولا يحمّل نفسه أدنى تعب ومشقّة في هذا المجال ويدّعي مع ذلك في الخفاء أنّه خليفة اللّه، فالناس لا يكونون مقصّرين في ما لو لم يعرفوه.

وأتذكر أنّ رجلاً من المتصوفة في عصر القاجارية كان جليس الدار ويدعي أنّه أفضل قائد عسكري، فقالوا له: كيف تملك أمر السلطة وقيادة الجيش في حالك هذا؟ فقال: عليكم أن تسلموني زمام الجيش لتروا كيف أخوض المعركة. فقالوا له: إنّ الرجل إذا أراد مقام القيادة والسلطة لا ينبغي له الجلوس في البيت وينتظر حتى يعطوه قيادة الجيش بيده، بل عليه أن يتحرك في مرحلة الشباب في أجواء العسكر والجيش ويتعلم فنون الحرب والقتال ثم يثبت لياقته بنفسه في ميدان المعركة وحينئذٍ يقول: أنا قائد ناجح.

ج: عفواً، بالرغم من أنّك أوصيتنا بعدم السؤال حتى تتمّ كلامك، ولكن هناك سؤالاً في ذهني أخشى أن ينتهي وقته فلذلك أجد من اللازم طرحه هنا: إنّ أئمتنا كانوا أئمّة في إطار بيان أحكام الدين.

كسروي: ما هو مقصودكم من هذا الكلام؟ هل أنّ مقصودكم أنّهم ليسوا خلفاء؟ فإن لم يكونوا خلفاء ولم يدعوا أمر الخلافة لأنفسهم فما هو اعتراضهم ونزاعهم مع خلفاء عصرهم؟ وما سبب عداوتهم لأبي بكر وعمر؟ ولماذا يعدّونهما غاصبَين لأمر الخلافة؟ مضافاً إلى أنّك تحدثت قبل قليل عن الخلافة. فعندما قلت لكم إنّ نبي الإسلام رحل من هذه الدنيا ولم يوصِ بالخلافة إلى أحد من الناس، قلتم: كلا، لقد عيّن الإمام علي خليفة له، وقد ذكرتم قضية غدير خم كشاهد، وكذلك قصة مرض النبي كشاهد ودليل على المطلوب. فماذا حصل بعد قليل حتى تغيّر موقفك ونسيت ما ذكرته سابقاً؟.

أجل، إنّ هذه القضية كانت ولازالت تأخذ حجماً كبيراً من السجال الواسع بين الشيعة والسنّة وتمثّل أصلاً في الفكر الشيعي، ولكن بالتدريج تغيّر الموضوع وأخذ بالتحول والتلون بلون آخر حتى صار يعرف بالإمامة والزعامة الدينية. ولو أنّك صبرت قليلاً لكنت قد ذكرت هذه المسألة أيضاً. والآن وقد سألت هذه المسألة فاسمع الجواب.

ينبغي أن تعلموا أنّ الإمامة والخلافة كانتا أمراً واحداً في

بداية الإسلام، الإمام يعني القائد، والخليفة يعني من يقوم مقام الحاكم، فالشخص الذي صار بمكان النبي بعد رحيله هو إمام المسلمين وقائدهم. وتذكرون ما كتبه الإمام علي بن أبي طالب لمعاوية أنّه ذكر هذا المعنى بالذات وأنّ مقصوده بالإمام هو الخليفة: «فإن اجتمعوا على رجل واتخذوه إماماً كان ذلك للّه رضًى». ومعلوم أنّ مراده من الإمام هو الخليفة، ولكن بعد ذلك جاء الإمام الصادق وقال بأنّ الخليفة يجب أن يكون بتعيين اللّه تعالى وادّعى الخلافة لنفسه في الخفاء وكأنّ أتباعه لم يكونوا يملكون الجرأة على تسميته بالخليفة فاستبدلوها بكلمة «إمام» والتي تعني مطلق الزعيم والقائد، وهكذا نرى التحوّل التدريجي لكلمة الإمام وانفصالها عن كلمة الخليفة بحيث إنّ الشيعة أطلقوا على الخليفة الجالس في البيت لقب الإمام، وبما أنّ الغلو يتحرك تصاعدياً في الأجيال اللاحقة ويتولد منه أشكال مختلفة من الغلوّ، وتتمّ إضافة صفات أخرى إلى الإمام من قبيل أنّه يعلم علوم الأولين والآخرين ومطلع على علم الغيب، ويعرف لغة الحيوانات، وأنّه يملك الولاية التكوينية على السماوات والأرض، وأنّ عالم الوجود يتحرك ببركته والناس يعيشون ويرزقون تحت ظلّه، ويوم القيامة يملك الإمام الشفاعة للمذنبين... إلى آخره من أشكال الغلوّ التي ينسبها الشيعة إلى الأئمة، ومن هنا ظهر معنى جديد وغريب لكلمة «إمام».

إلّا أنّ هذه الأمور لا تخلّ بكلامي ولا يشكل كلامي مورد اعتراض على هذه الأمور، فعلى أيّة حال فإنّ من المسلّم أنّ

الإمام جعفر الصادق والأئمّة من بعده كانوا يدعون الخلافة لأنفسهم ويرون خلفاء بني العباس غاصبين لحقّهم، فما معنى أن يجلس الشخص في بيته ولا يسعى لكسب مقام الخلافة ولا يتحمل في هذا السبيل أي تعب وألم مشقّة في حين أنّ غيره الذي بذل جهوداً كبيرة لتدبير الأمّة الإسلامية من موقع السلطة نقول عنه بأنّه غاصب. أنا لا أعلم ماذا يمكن تسمية هذا العمل والسلوك؟ فكّروا قليلاً بهذه الأمور فاللّه تعالى قد رزقكم العقل.

أنتم تسألونني عن اعتراضي على المذهب الشيعي، وقد ذكرت لكم شرحاً موجزاً عن تاريخ هذا المذهب. والآن سأذكر جملة من إشكالاتي على هذا المذهب:

1 ـ إنّ أساس هذا المذهب يقوم على أنّ الخليفة يجب أن يكون معيناً ومنصّباً من قبل اللّه تعالى، وهذا الأمر غير صحيح.

2 ـ ما يقال عن قضية إجبار الإمام علي بن أبي طالب على البيعة وكذلك إلحاق الأذى بابنة النبي وأمثال ذلك كلها عبارة عن أكاذيب وضعها المغرضون، وما نراه من عمل الشيعة بشتم وإهانة الشيخين وغيرهما من أصحاب النبي، يمثّل جهلاً فاضحاً وسفاهة خطيرة من قبل الشيعة.

3 ـ إنّ دعوى الإمام السادس والأئمة من ذريّته بأمر الخلافة، لا يتوافق مع المنطق السليم، فكيف ينسجم ادعاء الخلافة مع الجلوس في البيت وتوصية الأتباع بالتستر على ذلك وإخفاء هذا الحق؟

4 ـ أنتم تزعمون أنّ الأئمّة خلقوا من نور، ومن غير جنس البشر، فهذه دعوى مخالفة للعقل أيضاً، بل تمثّل افتراءً على الله، فجميع الناس من جنس واحد ونفس واحدة، ولم يدع نبي الإسلام أيضاً هذه الدعوى، ونقرأ في القرآن الكريم أنّه يقول: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ...﴾[1].

5 ـ تقولون إنّ عالم الوجود خلق من أجل هؤلاء الأئمة، وأنّ الناس يعيشون ويرزقون من بركاتهم، فهذه كلها دعوى زائفة ولا معنى لها. ولم يدع ذلك نبي الإسلام مع عظمته ومكانته السامية.

6 ـ تقولون إنّ أئمتكم يعلمون الغيب، ولكنّ نبي الإسلام بالرغم من علوّ شأنه واتصاله بالوحي كان يظهر استنكاره من دعوى علمه للغيب. فكيف يعقل أنّ ذريّته يعلمون الغيب دونه؟!

7 ـ تقولون إنّ أئمتكم يظهرون المعجزات في حين أنّ النبي لم تكن له معجزة وقد طلب منه المشركون معجزة لإثبات دعواه، وكانوا يقولون إننا لا نقبل دعواك حتى تأتينا بمعجزة، ولكنّه عجز عن ذلك وصرّح لهم بعدم قدرته على إظهار المعجزة، فكيف يكون الأئمّة أقدر منه على الإتيان بالمعجزة؟

8 ـ أنتم تشيّدون الأبنية والأضرحة على مقابر أئمّتكم وتنطلقون لزيارة هذه المراقد من مسافة مئات الفراسخ وتقفون

---

(1) سورة الكهف، الآية 118.

أمام القبر وتطلبون حاجاتكم منه، وهذا العمل يعدّ شركاً صريحاً.

9 ـ أنتم تقولون إنّ الشخص لو بكى على الإمام الحسين غفرت جميع ذنوبه، وأنا أسال لماذا؟ ما دور البكاء على الحسين بحيث يغفر جميع ذنوب الشخص الباكي؟ كيف تتصورون اللّه تعالى وكيف تعرفونه بحيث تنسبون له مثل هذه الخزعبلات؟!

10 ـ أنتم تقولون إنّ أئمتنا يشفعون لنا يوم القيامة، في حين أنّكم لا تعلمون أنّ الشفاعة إنّما تتحقق في نظام يقوم على الظلم والجهل، فالسلطان الجائر الذي يتعامل مع رعيته من موقع الظلم والقهر، أو يعاقب البريء ويصفح عن المذنب بدافع الجهل ولا يميّز بين البريء والمذنب في واقع الأمر فيأمر بإعدام أو تعذيب الأبرياء، ففي مثل هذه الأجواء تكون الشفاعة معقولة وسائغة لإنقاذ نفوس الأبرياء، وأمّا في النظام الذي يقوم على أساس العدل والعلم فما معنى الشفاعة حينئذٍ؟ فهل يمكنكم أن تشفعوا لشخص حكم عليه بمقتضى العدل؟

هذه عشرة إشكالات فقط ذكرتها لكم في حين أنّها أكثر من هذا المقدار لكنني لا أريد إطالة البحث.

أ: اتضح أنّك تقول وتعتقد بأنّ هذا المذهب باطل من أساسه ونحن لسنا مسلمين في الحقيقة، بل مشركون ونعبد الوثن أيضاً.

ج: نعم، هذا هو مقصوده من كلامه.

ب: إنني لم أفهم بعض هذه الإشكالات فأنت تقول إنّ النبي لم يظهر معجزة على يده وقد اعترف عن عجزه عن ذلك وأنا لا أعلم كيف أنّ الناس آمنوا به، أساساً إذا لم يكن للنبي معجزة فما هو دليل على صدق دعواه وأقواله؟

كسروي: إنني لم أقل شيئاً بدون دليل، وأكرر القول: إنّ اللَّه تعالى وهب لكم العقل لتميزوا الكلام الصادق من الكاذب والحق من الباطل. وأرى أنّ مذهبكم يتضمّن الكثير من الأمور التي يستغرب منها حتى العوام من الناس. على سبيل المثال، لقد ورد في كتبكم أنّ الإمام «جعفر» عيّن ابنه اسماعيل لأمر الإمامية من بعده وأخبر أصحابه بذلك ولكن اتفق أن مات إسماعيل قبل الإمام فقال الإمام الصادق: «بدا للَّه في أمر إسماعيل» فماذا يعني هذا الكلام؟

ماذا يعني «البداء»؟ إذا أردنا تفصيل وشرح هذه الكلمة فإنّها لا تعني سوى أنّ اللَّه ندم على فعله بعد أن اتضح له غير ما قصده، بمعنى أنّ اللَّه تعالى ندم على تعيينه لإسماعيل خليفة وإماماً على المسلمين.

والآن فكّروا جيداً في هذه القصة وماذا تفهمون منها؟ إنّ الظاهر من هذه القصة أنّ إمامكم كان يدّعي علم الغيب، وبما أنّه قد عيّن إسماعيل إماماً من بعده ولكنّه مات قبله، فهذا يعني

وجود خلل في علمه بالغيب وقد تدارك الأمر وأعلن للناس بأنّ اللّه قد بدا له في أمر إسماعيل وندم من تعيينه. فهذا الإمام يرى الأفضل أن ينسب الندم والجهل إلى اللّه تعالى حتى لا يثير ذلك إشكالاً في مسألة علمه للغيب.

أنا أسألكم: من أين يعلم إمامكم الغيب؟ ولماذا لم يعلم نبي الإسلام بالغيب بالرغم من اتصاله بالوحي، حيث نرى أنّ القرآن يقول بصراحة في أكثر من الآية: ﴿وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ﴾[1] ولكنّ حفيده هذا الذي تعتبرونه إماماً معصوماً يعلم الغيب!! فهل أنّ مقام الإمام أعلى من مقام جدّه النبي؟ ثانياً: أليس نسبة الندم والبداء للّه تعالى يمثّل إهانة للذات المقدّسة؟ وهل يمكن اعتبار الناس الذين يعتقدون بمثل هذه العقائد مؤمنين على نحو الحقيقة؟

أنا أعلم جيداً أنّ علماءكم سوف ينكرون هذا الكلام جملة وتفصيلاً وسيقولون إنّ هذه الروايات موضوعة وغير صادرة من الإمام. هذا هو أسلوبهم ومنهجهم في الإجابة على الإشكالات وعلامات الاستفهام، وهو التهرب من مواجهة المشكل وإنكار كل ما يثير سؤالاً واستفساراً مهماً. نحن نقول: إذاً لماذا وردت هذه الروايات والأقوال في كتبكم؟ ونقول: إنّ مذهبكم مبني على أساس هذه المفاهيم والمعتقدات.

(1) سورة الأنعام، الآية 50. وسورة هود، الآية 31.

وأتذكر من خلال هذه القصة أنني قرأت شرحاً عن حياة وسيرة «أبو سعيد أبو الخير» عندما مات ابنه الصغير فقال للناس: «إنّ أهل الجنّة طلبوا منّي تذكاراً، فأرسلت إليهم هذا الصغير». إنّ هذا الصوفي المسكين عندما يرى نفسه أنّه قطب للناس ويدعي أنّه يملك الولاية التكوينية التي تمنحه القدرة على التصرف بالعالم، فعندما مات ابنه واجه إشكالاً يمسّ عمق دعواه هذه ولم يكن له طريق إلّا التوسل بهذه الذريعة الزائفة.

وهناك قصة أخرى يذكرها العوام أيضاً وأذكرها تتميماً للبحث. فقد سمعت أنّ أحد الإقطاعيين من عشائر بختياري مرض ابنه، ولعدم وجود الطبيب فقد جاء سيد من ذريّة النبي وقال له: «أنا سأدعو له في صلاة الليل وسوف يشافيه جدي رسول الله»، فأخذ مبلغاً من المال من هذا الإقطاعي ليدعو لابنه. ولمّا أصبح الغد وجد ابنه ميتاً فغضب الإقطاعي بشدّة على ذلك السيد وقال له: «أنت أخذت المال لتدعو له بالشفاء فأين شفاء ولدي؟»، فاضطرب ذلك السيد وقال: يا مولاي أنا قمت بواجبي ولكنّ جدّي أخلف الوعد!! إنّ مثل هذه القصة مذكورة في كتبكم ومعتقداتكم. وأمّا ما ذكره السيد (ب) حول المعجزة فيحتاج إلى وقت لكي أبيّن لكم أنّ نبي الإسلام كان يأبى من إظهار المعجزة، وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تؤيد هذا المدّعى. ففي إحدى الآيات يذكر القرآن سبعة موارد إعجازية طلبها المشركون من النبي، ولكنّه أجابهم:

﴿سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾[1] أي أنني بشر مثلكم ولا أستطيع أن أظهر المعجزة كما أنتم لا تستطيعون ذلك. والكلام في هذا المجال متشعّب وقد كتبتُ هذا الموضوع في كتبي، أمّا قولكم إنّ النبي بدون معجزة سوف لا يكون قادراً على إثبات دعوى النبوة وإثبات صدق كلامه، فهو موضوع يستحق البحث بشكل مفصّل، وموضوعنا هنا يتصل بمذهب الشيعة بالخصوص.

ب: لماذا أدرج علماء الشيعة هذه العقائد الباطلة في كتبهم؟ ألم يكونوا يخافون الله؟

كسروي: إنّ هذا السؤال ينبغي لي أن أسألكم عنه، إنّ هؤلاء قاموا بكتابة هذه المواضيع كعقائد للشيعة، وعملهم هذا قبيح، ولكننا نقول إننا ينبغي علينا تصحيح هذا الخطأ وإظهار الحق، وأنتم تريدون الحقيقة فينبغي عليكم أن تجيبوا على الإشكالات، وعلى أيّة حال بما أننا تحدّثنا كثيراً في هذه اليوم وأنا بدروي أرغب أن تفكروا جيداً في هذه المطالب وتحركوا أذهانكم في سبيل العثور على الحقيقة في مطاوي هذا الركام من الزيف، فلذلك أرى من الأفضل أن نوكل أمر متابعة البحث إلى الأسبوع القادم.

بعد أسبوع:

---

(1) سورة الإسراء، الآية 93.

ب: لقد مرّت علينا أيّام هذا الاسبوع شديدة وصعبة، فمن جهة فإنّ كلامك متين وغير قابل للردّ. ولكن من جهة أخرى نواجه إشكالاً عميقاً، وقد ذهبت إلى أحد العلماء وهو من جيراننا، فتحدّثت بهذا الموضوع وذكرت له بعض الإشكالات ولكنّه بمجرّد أن سمع مني هذا الكلام قال: هذا كلام كسروي، ولا ينبغي أن تستمع إليه فإنّه يخرجك من الدين. كان هذا هو جوابه.

أ: وأنا بدوري كنت أعيش هذه الأيّام بقلق وتأثر بالغ وأردت أن أذهب لأحد العلماء وأطرح معه هذه الإشكالات لأسمع جوابه، إلّا أنّ هذه المطالب لم تستقر في ذهني بالشكل الذي ذكرته لنا، أرى من الأفضل أن تكتب هذه الأمور وتطبعها لنتمكن من قراءتها وعرضها عليه لنرى ماذا يقول.

كسروي: لقد كتبت هذه المطالب كثيراً وطلبنا الإجابة عنها ولكنهم ولعجزهم عن الجواب تحركوا من موقع استخدام العنف والخشونة. وقد سمعتم ما جرى لي في تبريز. وأحياناً أرى بعضهم يكتبون في بعض الصحف كلمات غير لائقة وبأسلوب همجي فهم لا يتخلّون عن دكاكينهم.

ج: من الأفضل أن تكتب هذه المواضيع وتطبع كيما يقرأها الناس على الأقل ويطلعون عليها، أمّا ما كتبته لحدّ الآن فهو عسير الفهم لدى العامة من الناس.

ب: إنّ صهرنا هو أحد العلماء وله مكتب خاص، وقد تحدّثت معه عن هذا الموضوع فقال: إنّ أبا بكر وعمر لم يؤمنا من البداية، فقد التقوا بكاهن وسمعوا منه أنّ هذا النبي سينتصر على أعدائه وستكون له دولة، فلذلك أظهرا الإيمان، ولذلك كان يرى هذا العالم أنّ أبا بكر وعمر قد غصبا الخلافة من الإمام علي.

كسروي: هل تعلم لماذا يتكلّمون بهذا الكلام؟ لأنّه عندما يقال لهم: كيف تتهمون أبا بكر وعمر بالنفاق في حين أنّهما من المسلمين الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام عندما كان ضعيفاً وكان المسلمون يعانون من العذاب والأذى من قبل المشركين؟ فلو لم يعتقدوا بالإسلام من موقع الإخلاص والنيّة الصادقة فلماذا آمنوا به؟

ولذلك وضع هؤلاء المشايخ هذا الجواب للردّ على هذا الكلام.

إنّ أحد الأمور العجيبة لدى رجال الدين الشيعة هو أنّهم يصرّون على تفوّقهم على الخصم في عملية الحوار. وبما أنّهم على حق كما يتصوّرون فلابدّ أن يهزموا الطرف المقابل ولا يقبلون كلامه. ولذلك ترون أنّهم أعدّوا لكل إشكال جواباً من عند أنفسهم. فلا يتجنّبون الكذب في هذا المجال إطلاقاً.

وقد تحدّثت في أحد الأيّام مع أحد هؤلاء حول قضية ظلم عمر لفاطمة الزهراء فقلت له: إنّ ما تقولونه في هذه القضية

ليس سوى أُكذوبة، والشاهد على ذلك أنّكم تقولون أنّ اسم السقط هو محسن، وأنا أسأل: ما حاجة الجنين الذي لم يولد بعد إلى الاسم؟ وكيف علموا أنّ هذا الجنين ذكر ليسمّوه بهذا الاسم؟ فقال هذه الشخص فوراً: إنّ النبي أخبر الزهراء وعلياً بذلك وقد سمّاه بهذا الاسم. فرأيت أنّه في مقام الجواب سارع إلى جعل قضية كاذبة بسرعة، فقلت له: من أين لك هذا الخبر، وما هو اسم الكتاب الذي ورد فيه هذا الخبر؟ فقال: ليس من الضروري أن يوجد في كتاب، بل إنني استنبطته من عقلي!!

وقد ذكرت في أحد كتبي قصة هذا المذهب، وهي مثل قصة كتاب حسين كرد، ولعلكم سمعتم بأنّ حسين كرد كان يقاتل لوحده الأعداء ويفتح البلدان ويهزم الجيوش لوحده وسوف تتعجبون كيف أنّ رجلاً واحداً يستطيع القيام بهذه الأعمال العظيمة، فمثل هذه القصة ربّما تكون غريبة حتى في عالم الأساطير، ولكن إذا قرأتم هذا الكتاب فسوف ترون أنّ كاتب هذه الأسطورة قد هيّأ بعض المقدمات للإيحاء إلى القارىء بصدقها. من قبيل أنّ حسين كرد يتمتع بقوة ألف شخص، ويحمل بيده عموداً يزن طنين، وقد ذكر له حالات عجيبة من هذا القبيل. ومن هنا كانت تلك الأعمال التي يقوم بها حسين كرد يسيرة جدّاً في مقابل قدرته الخارقة. فالصعوبة في هذه الأعمال إنّما تنحصر في دائرة حدود الطاقة البشرية الطبيعية. ولكن من كان يتمتع بقوة خارج الحدود الطبيعية فلا يصعب عليه شيء.

وفي عالم الشيعة لا نجد شيئاً يحدّ هذه الأفكار والعقائد بحدود معينة، فينبغي على الشيعي أن يجيب الخصم ولا ينهزم أمامه، سواء كان جوابه صادقاً أم كاذباً، فلا ينبغي الالتزام بحدود العقل ولا ينبغي الاهتمام بوقائع التاريخ، أو الالتزام بحدود الواقع الطبيعي لأفراد البشر، فإنّ الجهاز الربوبي هو صنيعة الأئمّة وكل ما يريدونه يتحقق فوراً بإذن اللّه.

لو تحدثنا مع أحد المشايخ أو مع رجل متعلم فسوف نرى أنّه لا يلتزم بشيء من الأصول في عملية الحوار، بل سيجيب على كل سؤال، مثلاً إذا قلنا: إنّ الإمام علي كان يجلس ويتحاور مع أبي بكر وعمر، فسيقول: إنّه يعمل بالتقية! ولو قلنا: لقد زوج ابنته أُم كلثوم البالغة من عمر، فسيقول: إنّ الإمام أحضر له جنية وزوجها له بدلاً من ابنته! ولو قلنا: إنّ أبا بكر وعمر اعتنقا الإسلام وآمنا بالنبي في زمن ضعف الإسلام، فسيقول: إنّهما ذهبا إلى كاهن وسمعا منه أنّ الإسلام سينتصر في النهاية! ولو قلنا: إنّ النبي قد تزوج من ابنتيهما، فسيقول: إنّه عمل بالتقية، ولو قلنا إنّ الحسن بن علي صالح مع معاوية وسلّم له مقاليد الخلافة مع امتلاكه القدرة لمواجهته، بينما نرى أنّ الحسين بن علي بالرغم من عدم امتلاكه للقدرة قام بثورته لتسلم مقاليد الخلافة، فسيقول: لقد نزل على كل واحد منهما لوح من السماء كتب فيه الأمر الإلهي الذي ينبغي عليهما العمل وفقه!!

ج: الحقيقة أنّ كلامك جيد ولطيف جدّاً وجذّاب، إنّ

هذه الأفكار كنّا نعتقد بها ولم نعرف قبحها، بل كنّا نتصور أنّها أفكار وعقائد جيدة وحقّة. ولكن الإشكال الكبير يكمن في مكان آخر، وهو ما العمل وما هو تكليفنا، هل نخرج من الدين بشكل كامل؟

كسروي: أنا أشعر بالأسف الشديد لسماعي هذا الكلام ولأنّه لحدّ الآن لم تفهموا المعنى الحقيقي للدين. وتتصورون أنّ هذه الأمور هي الدين، فعندما تتخلون عن هذه الأفكار والتصورات الزائفة فستكونون بلا دين. في حين أنّ القضية بالعكس. فالحقيقة أنّ المعتقد بهذه الأفكار الزائفة هو الذي يعيش بلا دين. فالغاية من الدين أن يحقق للناس النجاة من هذه الخزعبلات والشراك الموهومة، وسوف أستعرض لكم حقيقة الدين بصورة جلية.

ب: وأنا بدوري أسأل عن الإمام المهدي فما هي عقيدتك بالمهدي؟

كسروي: الأفضل أن تعلموا أولاً المعنى الحقيقي للدين وبعد ذلك ستتخلصون من جميع هذه الإشكالات، وسوف نتحدّث عن موضوع الإمام المهدي لاحقاً. الآن استمعوا لأكمل حديثي:

إنّ موضوع حقيقة الدين وما هو الهدف من الدين هو موضوع مستقل. وكذلك كيف نميّز بين ما هو من الدين وما هو من خارج الدين. ولماذا ينبغي أن يكون للناس دين؟ فلو سألكم أحد الأشخاص هذه الأسئلة لما استطعتم الإجابة عنها، لأنّكم

لحدّ الآن لم تفكروا فيها، بل قنعتم بما سمعتم من والديكم ومن المشايخ، ولكننا سنضع النقاط على الحروف ونجيب عن هذه المسائل.

إنّ الدين هو: معرفة العالم وفهم معنى الحياة والتحرك فيها بمنطق وأدوات العقل. فعندما نقول إنّه ينبغي للناس أن يكون لهم دين فالمقصود هو أنّ الإنسان ينبغي أن يعرف مضمون هذا العالم بالمقدار الممكن، ويفهم كذلك معنى هذه الحياة ويتعرف على الحقائق في طبيعة هذا العالم من موقع الفكر والتعقل وبالتالي يستطيع الاستفادة بصورة صحيحة من ملذاتها ويبتعد عن شرورها. ومن أجل أن نفهم هذا المعنى جيداً ينبغي أن أضرب لكم مثالاً.

إنّ الناس بالنسبة للاهتمام بأبدانهم وصحتهم وسلامتهم البدنية ينقسمون إلى قسمين: فهناك فئة من الناس يعرفون إجمالاً كيفية تركيب أجزاء البدن ويدركون معنى الحياة في خلايا الجسد وأعضائه وبالتالي لهم رغبة في الحفاظ على سلامة البدن، ولذلك يتحركون في طعامهم وشرابهم ونومهم وعملهم من موقع الاهتمام بسلامة البدن ويجتنبون الأمور المضرة لهم، وعندما يصابون بمرض معيّن فإنّهم يراجعون الطبيب ويعملون بتوصياته، وبما أنّهم يعلمون أنّ أفراد المجتمع في مدينة معينة يرتبطون في ما بينهم بعلاقة السلامة العامة وأنّ سلامة أحدهم ترتبط بسلامة الآخرين، فلذلك يتحركون في تعاملهم من موقع الحفاظ على السلامة العامة.

وهناك فئة أخرى على العكس من هؤلاء، لا يفهمون من الحياة سوى الطعام والنوم واللذة. فليس لهم اطلاع على أبدانهم ولا يهتمون لسلامتهم وسلامة الآخرين. فيأكلون كل ما يقدم لهم، ويعملون كل شيء يسوغ لهم، وعندما يتعرضون لبعض الأذى أو المرض فلا يهتمون بسلامتهم بل يتركونه للطبيعة. أو يتوجهون لجهلهم إلى السحرة والمشعوذين وكتّاب الأدعية والرقى، ولا يفهمون معنى السلامة العامة.

ونحن في إيران نشاهد كثيراً أفراداً من هاتين الطائفتين في واقعنا الاجتماعي ونرى سلوكهم. وبالنسبة للحياة الاجتماعية فتوجد هاتان الفئتان أيضاً، بمعنى أنّه أحياناً نرى الشخص يتحرك في علاقاته الاجتماعية من خلال وعيه بمسائل العالم والطبيعة ويفهم معنى الحياة والغاية منها، ومن خلال هذه المعرفة والوعي يرسم علاقته مع الآخرين ويتحرك في سلوكه من موقع الفهم والتعقل فلا يعمل إلّا بما حكم عقله بصحته ويتجنب الأعمال والسلوكيات السفيهة والمضرة، ويهتم براحة الآخرين ويتقيد بها. مثل هذه الحياة نطلق عليها اسم «دين».

وأحياناً نرى البعض يتحرك في حياته وعلاقاته من موقع الجهل والغفلة وعدم الاهتمام بمعرفة حقائق الحياة والإنسان ويسير في حياته تبعاً لأهوائه ويهتم لمصالحه الشخصية ويعيش في علاقاته مع الآخرين من موقع الخصومة والطمع والحرص على كسب المنافع ولا يعرف الأمور على حقيقتها، فمثل هذه

الأعمال الصادرة من الإنسان نطلق عليها «لا دين».

أظن أنّ المطلب لم يتضح لديكم بصورة كاملة وينبغي أن أشرح عنه أكثر. أقول: إنّ الإيرانيين في هذا العصر يعيشون بلا دين. لأنّهم لا يملكون معرفة صحيحة بحقائق العالم ولا يفهمون معنى الحياة وليست لديهم رؤية سليمة عن الواقع. فقلّما يوجد من الناس من يعرف الواقع كما هو، فنرى أنّ كل مجموعة وطائفة تتحرك وراء تصورات موهومة وقيم جاهلية، وكل فرد منهم يعيش الاهتمام بمصالحه ومنافعه الذاتية.

مثلاً تشاهدون فئة من الناس يتعبون أنفسهم في جمع المال ثم يسافرون إلى كربلاء للزيارة! فلو سألناهم: لماذا تسافرون إلى كربلاء؟ فسوف يقولون: إنّ الله تعالى خلق الدنيا من أجل هؤلاء المعصومين الأربعة عشر وقد خلقنا تبعاً لهم، وينبغي التوجه لزيارة قبورهم لكي يشفعوا لنا يوم القيامة.

في حين أنّ كل هذه الأمور لا أساس لها من الصحة، فالله تعالى لم يخلق العالم من أجل هؤلاء المعصومين الأربعة عشر. بل أراد خلق هذه الكائنات والمخلوقات في عالم الوجود ومنح الإنسان القدرة على إعمار هذه الحياة والعالم، فلا ثمرة في التوجه لزيارة القبور وكذلك لا أحد يشفع لهم يوم القيامة، بل إنّ الشفاعة ليس لها معنى ومضمون سليم أساساً.

وهناك طائفة أخرى التزموا مسلك الدراويش والصوفية ولهذا تجدونهم منعزلين عن المجتمع، فلو سألناهم من أنتم

ولماذا اعتزلتم الناس؟ فسوف يقولون: «نحن دراويش وقد تركنا الدنيا لغيرنا»، وعندما نقول: لماذا تركتموها؟ وماذا لحقكم منها من أذى وضرر؟ ثم كيف تركتموها؟ هل تركتم أكل الخبز أو تركتم اللباس، وهل تركتم السياحة في الأرض، ماذا فعلتم حتى يصدق عليكم ترك الدنيا؟ أنتم لا يمكنكم ترك الدنيا إلّا إذا خرجتم إلى العالم الآخر. فنحن لا نرى منكم سوى معالم الكسل والخمود، فهل تسمون هذا ترك الدنيا؟

وطائفة أخرى من الذين تعلموا بعض المعارف يرون أنّ الحياة ليست سوى جهاد وكدح في سبيل تحصيل المزيد من المال والثروة. في حين أنّ الحياة لا تعني الحركة في خط الماديات، فالشعوب يجب أن تعيش السلام والوئام بدلاً من الحروب والقتال، وكل هذه الجهالات والأفكار الخاطئة موجودة في أذهان الناس، ويكفي أن أذكر لكم بعض الأمثلة على ذلك.

في بلدنا هذا لا نجد شيئاً يقع على نحو الحقيقة وبمعناه الواقعي، مثلاً التجارة في إيران ماذا تعني؟ عندما تذهب إلى السوق لترى الكسبة والباعة فماذا يعني هذا السلوك؟ إنّ الكسب والتجارة في إيران تعني أنّ شخصاً يشتري بعض البضائع من شخص آخر ثم يبيعها إلى شخص ثالث مع إضافة مبلغ من المال على قيمتها، ومن هذا الطريق يؤمن معيشته. فهذه العملية من الكسب والتجارة في إيران تعني الواسطة والكاسب هو الدلّال، في حين أنّ التجارة بمعناها الحقيقي أن يتحرك الإنسان لتهيئة

البضاعة مثلاً «القماش» من الشخص المنتج ويوصله إلى الأُسر والعوائل التي تستفيد منه في معيشتها، وبما أنّ المنتج لهذه البضاعة لا يمكنه إيصالها بصورة مباشرة لتلك العوائل فيحتاج إلى شخص آخر يمثّل الواسطة بين المنتج والمستهلك، وبهذا المعنى يقوم هذا الشخص بشراء البضاعة من المنتج ويوصلها بتدريج إلى أيدي المستهلكين، هذا هو معنى التجارة.

إذاً التاجر لا يحق له بيع هذه البضاعة لتاجر آخر. ولا يحق له أن يخزنها في المخزن ويمتنع من بيعها، ولا يحق له أن يضيف على قيمتها أكثر من اللازم وخارج قيم العدالة.

ومن هذا القبيل هناك أمثلة كثيرة. وإذا أردتم التحقيق في هذا المجال ومعرفة الكثير من الحقائق عليك بمطالعة كتابي «العمل ورأس المال»، فهناك تحدّثت عن هذه الأمور بالتفصيل. أريد أن أقول إنّ الدين هو معرفة حقائق العالم والحياة، والحركة في هذه الحياة من موقع الحقائق التي يفرضها الواقع.

أ: لو سمحت بأن أطرح هذا السؤال: إذا كان الدين يعني ماذا ذكرته آنفاً، إذاً ما هو تكليفنا بالنسبة لمعرفة اللَّه وعبادته؟ أليست هذه الأمور من الدين؟

ج: أنا أيضاً أردت أن أسألك عن الحياة الآخرة، فأين مكان الاعتقاد بالآخرة من هذا الفكر الديني الذي تطرحه؟ هل ينبغي لنا ترك الاعتقاد بيوم القيامة وأن لا نفكر به؟

كسروي: أنا لحدّ الآن لم أتم كلامي وأردت أن أطرح هذه المواضيع أيضاً. فقد قلت: إنّ الدين عبارة عن «معرفة العالم والحياة»، فعندما نتأمل في طبيعة هذا العالم ونفكّر جيداً في رؤيتنا هذه، نرى أنّ هذا العالم لا يمكن أن يوجد لوحده، ونرى وجود نظام حاكم على هذا العالم من خلال قوانين وأغراض معينة فكل شيء يسير وفق حكمة خاصة. ونرى أننا جئنا إلى هذا العالم بدون اختيار وسوف نخرج منه بدون اختيار أيضاً. هذه الأمور نراها في حياتنا ونجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بوجود عالم خلف هذا العالم يتكفّل بإدارة شؤونه وهناك قوة تدبر أمور هذا العالم. فعندما أقول إنّ الدين عبارة عن معرفة العالم، فهذا يعني التأمل في هذه الأمور العقائدية.

نحن نفهم العقيدة بالله من خلال أدوات العقل والفكر، وكذلك ندرك جيداً بعقلنا هذا أنّه لا أحد غير الله يدبرّ هذا العالم، مثلاً نرى في مذهب الشيعة أنّهم يعتقدون بتدخل أربعة عشر معصوماً في تدبير الكون! وكتبكم مليئة بهذه العقائد الباطلة «من قبيل آداب التوسل بالأئمة وطلب الحاجة منهم» والآن نرى أنّ الشيعة يتوجهون جماعات لزيارة المراقد في النجف وكربلاء وقم ومشهد وأماكن أخرى ويطلبون حاجاتهم من هذه القبور.

هذه عقيدة عامة الشيعة، والشيخية والكريمخانية ذهبوا إلى أبعد من ذلك ونسبوا خلق السماوات والناس والحيوانات وتدبير أمورها إلى الأئمة!

نحن نعلم بعقلنا وفكرنا أنّ هذه الأمور كذب ولا أساس لها من الصحة. لأننا نعلم أنّ الأئمة حالهم حال الأشخاص الآخرين، فهم قد جاءوا إلى هذا العالم بلا اختيار منهم وماتوا بلا اختيار أيضاً. فالإمام جعفر الصادق نفسه والذي يعتبر منبع هذه العقائد والأفكار ينبغي علينا معرفته فقد كان عاجزاً إلى درجة أنّه يدعي الإمامة والخلافة لنفسه ويوصي أتباعه بإخفاء هذه العقيدة ويوجب عليهم التقية! هذا الإمام كان يحبّ ابنه إسماعيل كثيراً وقد عيّنه إماماً من بعده، ولكنّ إسماعيل مات وهو شاب ولم يتمكن الإمام الصادق من الحيلولة دون موته، كيف نتصور أنّ العالم كلّه بيده وأنّه يتدخل في تدبير أمور العالم؟!

مثل هذا الإشكال نقوله إلى البهائيين، فميرزا حسين علي البهاء الذي يدعي لنفسه مقام الألوهية ويقول في كتابه: أنا خليفة اللّه في أمور خلق العالم وتدبيره «الذي كان مقام نفسه في الخلق والأمر»، ونحن نقول: إنّ هذا الكلام سفاهة والقائل به جاهل، لأننا نعلم أنّ بهاء نفسه كان بشراً كباقي أفراد البشر وقد جاء إلى هذه الدنيا بلا اختيار ومات بلا اختيار، وقد ألقوا عليه القبض في إيران وسجن ثم أمروا بنفيه إلى بغداد ومن بغداد قام الوالي العثماني بنفيه إلى اسطنبول ومن هناك أرسلوه إلى بذرمه، ومن هناك إلى عكا في فلسطين، مثل هذا الشخص العاجز كيف يمكنه أن يكون خليفة اللّه ويدبر أمور العالم نيابة عنه.

والمضحك أنّ بهاء هذا يشكو من جهة ظلم الحكّام والناس

له، ومن جهة أخرى يدّعي زيفاً مقام الألوهية، وهذا هو كلامكم عن أئمتكم فإنّكم من جهة تبكون في مجال العزاء على مظلوميتهم، ومن جهة أخرى تقولون إنّ عالم الوجود تحت اختياره!!

ومن هنا نقول: «إنّ الدين عبارة عن معرفة العالم والحياة». فلو كان لهؤلاء الناس دين وكانوا يعرفون معنى العالم والحياة، فسوف لا يتصرفون بمثّل هذه التصرفات ويقطعون مئات الفراسخ لزيارة المرقد الفلاني ويطلبون منه حاجتهم. وبالتالي يتفرقون إلى فرق عديدة فمنهم من ينتمون إلى البهائية ويرون في بهاء حقيقة الألوهية ومنهم المتصوفة والبابية وغيرهم. إنّ هذه الأمور كلها نتيجة الجهل بمعنى العالم.

ب: لقد سألت صهرنا الشيخ عن هذه المسألة أيضاً فقال: نحن لا نقول إنّ أئمتنا يملكون التصرف في الكون، بل هم مقربون للحضرة الإلهية وعندما نطلب حاجتنا منهم فإننا نجعلهم واسطة لاستجابة الدعاء.

كسروي: يرد على هذا الكلام عدّة إشكالات:

أولاً: إنّ هذا الكلام باطل وكذب، فكما قلنا إنّ مذهب الشيعة ليس له قالب ثابت وصيغة معينة، ففي كل زمان يتلوّن بلون خاص، وهذه عادة المشايخ والملالي عندما يواجهون إشكالاً في عقائدهم ولا يستطيعون تقديم أجوبة مقنعة فإنّهم يغيرون من كلامهم ولون عقائدهم. فنحن نعلم جيداً أنّ عقيدة الشيعة

في أئمتهم هي أنّهم يرون للأئمة القدرة على التصرف في عالم الوجود أو ما يسمى بالولاية التكوينية. فأنتم تسمعون كل يوم من يقول: «إنّ العباس يكسر ظهرك»، و«إنّ العباس يخرب بيتك» و«الإمام الرضا يعطيك الشفاء من مرضك» و«الإمام الرضا يملك علاجك وشفاءك».

وفي السنة الماضية رأيت متسولاً يسير في شوارع طهران يقول: «يعطيك ابن الإمام داود شفاء ويقضي حاجتك» ويقول: «إنّ ابن الإمام داود يعطيك الوجاهة والعزة ويؤدي دَينك»، وهكذا ينطق بهذه الكلمات دائماً.

إنّ هذه الأمور نراها ونسمعها من الناس كل يوم ولا أحد يعترض على ذلك. أعلم أنّكم سوف تقولون إنّ هذه عقيدة العوام. وأقول: إنّ الشيعة هم هؤلاء العوام، ونحن نطرح هذه الأمور في أجواء العوام، مضافاً إلى أنّ هذه المطالب تشكل أساساً لمذهب الشيعة. ويمكنني الإتيان بمئات الأدلة على ذلك من كتبكم. إنّ أئمتكم بالذات يدّعون أنّ اللّه تعالى قد فوّض إليهم أمر العالم! ويدّعون أنّ أعمال الناس تعرض عليهم في كل صباح ومساء! ويدعون أنّ حساب الناس يوم القيامة بيدهم! ويدعون أنّه يجب أن يكون على الأرض إمام دائماً وإلّا لساخت الأرض بأهلها! إنّ هذه الكلمات توحي للناس بهذه العقائد المغالية وأنّ أمور العالم بيد هؤلاء الأئمّة الاثني عشر.

ثانياً: أما قوله: «عندما نطلب حاجتنا من الإمام فهذا يعني

أننا جعلناه واسطة». إنّ نفس الاعتقاد بالواسطة أمر باطل وغير صحيح، لأنّ اللّه تعالى الذي يعلم بكل شيء ويرى ويسمع كل كلامنا ويعلم بحاجتنا لا يحتاج لواسطة بيننا وبينه. هؤلاء لم يدركوا حقيقة اللّه تعالى، فهل أنّ اللّه مثل ناصر الدين شاه حيث يجعل بينه وبين الناس من يتوسط له لقضاء الحوائج؟ إنّ هذه التصور نفسه يدلّ على جهلهم بحقيقة الذات المقدّسة.

ثالثاً: ماذا تريدون من اللّه وما هي حاجتكم منه؟ هناك كلام طويل في طلب الحاجة من اللّه. ولكنّ الناس يتصورون أنّ اللّه جالس في السماء وينظر إلى الأرض والناس إذا أردوا حاجة معيّنة يجب عليهم إيصالها إلى اللّه، وعندما يواجهون عرقلة في معيشتهم يتوجهون إلى اللّه، فيتصورون أنّ اللّه تعالى كالسلطان المستبد على الأرض والذي يغضب عندما يرى الناس يرتكبون الذنوب والمعاصي ويرسل عليهم البلاء، ثم أنّهم يتوبون إليه ويتضرعون من أجل أن يصفح عنهم «ويجعلون من الأئمة واسطة»، لتهدئة ثورة غضبه وليرفع البلاء عنهم! قبل سنتين وبعد انتهاء الحرب في إيران حصلت شحة في المواد الغذائية وعاش الناس المجاعة وكان الكثير منهم يموتون من الجوع والقحط، وقد استغل المشايخ هذه الفرصة وقالوا للناس: «أرأيتم أنّكم تركتم إقامة العزاء ومجالس الختم على مصائب أهل البيت ولبستم طربوش الأجانب وأصبحت نساؤكم سافرات فلذلك صبّ اللّه تعالى عليكم هذا البلاء» إنّ نفس هذا الشيخ «شريعت سنكلجي» كان يعظ الناس في إحدى ليالي رمضان وتوجه إلى

النساء وقال: «لقد خلعتن الجوارب من أقدامكنّ وذهبتن إلى السينما وقد غضب اللّٰه عليكن. فعليكن في هذه الليلة التوبة إلى اللّٰه وإحياء هذه الليلة بالعبادة في هذا المسجد».

ولكن جميع هذه الأمور باطلة، والحقيقة هي أنّ اللّٰه قد خلقنا في هذا العالم وسخر لنا كل ما فيها من حلوها ومرّها وخيرها وشرّها «في الأرض والطبيعة والماء والهواء والشمس» لنتحرك نحن من موقع الاستفادة من هذه المواهب لخدمة معيشتنا في هذه الحياة ولكي نعمل ونزرع ونكدح ونبني ونعمّر هذه الدنيا، فكل هذه الأمور من مسؤوليتنا. فإذا أردتم أن تفهموا هذا الموضوع بصورة جلية فعليكم بقراءة كتابي «العمل ورأس المال». أنتم تعتقدون أنّ الإنسان لو أصابه المرض فعليه أن يطلب الشفاء من اللّٰه، وإذا كان عليكم دين فتطلبون قضاء الدين من اللّٰه. وإذا أردتم الزواج فتطلبون النفقة من اللّٰه. إنّ هذه العقيدة أدّت إلى إهمالكم أمر بناء هذا البلد والتحرك من موقع المسؤولية لحفظه وقد وأكلتم أمر بنائه وحفظه إلى اللّٰه.

هذه الأمور باطلة تماماً، فالشخص المصاب بمرض يجب عليه مراجعة الطبيب وطلب العلاج منه. والشخص المدين يجب عليه السعي لكسب المال والقناعة في المعيشة ليتمكن من وفاء دَينه، والشخص الذي يريد الزواج يجب أن يهيّىء مقدماته ونفقاته، هذه الأمور وضعها اللّٰه تعالى في واقع الحياة، وهذه هي دين اللّٰه.

إنّ المشايخ يقولون للمرضى دائماً: «اطلبوا شفاءكم من اللّه»، وقد رأيت شيخاً في قزوين على المنبر يقول: أنتم عندما تمرضون تذهبون إلى الطبيب أولاً وعندما تيأسون من الشفاء تتوجهون إلى اللّه تعالى، وهذا هو الخطأ. ينبغي أن تتوجهوا إلى اللّه أولاً لتعلموا أنّه يشافيكم أم لا!

وأعرف شيخاً آخر كان يعظ الناس يوماً ويتحدّث لهم عن قوة الإيمان يقول: «هناك عجوز تسكن على مقربة من بيتنا ولها قوة إيمان عجيبة. فعندما كانت مريضة أصررنا عليها أن نأخذها للطبيب ولكنها رفضت ذلك وقالت: إنّ طبيبي هو اللّه!».

عندما يكون مشايخ ورجال الدين في المجتمع الإسلامي بهذه الصورة من الظلامية والجهل فكيف يكون حال سائر الناس؟ ومرّة أخرى أقول: هذه الرؤية خاطئة وباطلة وعندما أتحدّث عن اللادين فأقصد منه الجهل والخرافة. فهل تعلمون مدلول هذه العقائد وهذه التصورات والسلوكيات؟ إنّ هؤلاء المشايخ يقولون للّه تعالى: «إنّك وضعت هذا الدين للناس وألزمتنا بالسعي في خط المسؤولية والرسالة وتعيين متطلبات الحياة والمعيشة. ولكننا لا نقبل بذلك ونرجو منك أن تعيد النظر في مقرراتك ودينك، فنحن نعيش الكسل وحب الراحة ولا نريد السعي والحركة في الحياة، ولذلك نطلب حلّاً لمشكلتنا منك...» هذا هو معنى الجهل. حيث يطلبون من اللّه أن يغيّر مسار الحياة وعالم الوجود.

ونتيجة هذه الجهالات أنّ الناس في إيران أصبحوا يعيشون

الكسل واللامبالاة في حركة الحياة، ففي السنة الماضية وعندما انتشر مرض التيفوس في طهران في فصل الشتاء كانت وزارة الصحة ترسل التعليمات للناس على التوالي، ولكنّ الناس لم يكونوا يسمعون لها ولا يتحركون من أجل العمل بها، بل يسخرون منها ويقولون: «إنّ هؤلاء المسؤولين لا يعلمون حقيقة الأمر، فالإنسان ما لم يحن أجله فإنّه لا يموت!» وقد كنت يوماً مسافراً في إحدى الباصات، وكان مساعد السائق يكثر من جلب المسافرين إلى الباص حتى ازدحم الباص بالمسافرين فاعترض عليه أحد المسافرين وقال: «ينبغي أن نلاحظ لئلا يصيبنا مرض التيفوس فلا ينبغى الإكثار من المسافرين في هذا الباص» وفجأة سمعت صوتاً نكيراً ارتفع من أحد جوانب الباص يقول: «أيّها المسلم أليست لديك عقيدة باللّه؟ فلماذا تتحدث عن الميكروب والمرض؟» وقد أجابه شخص آخر وقال: «عندما ضعف إيماننا باللّه فقد ابتلانا اللّه بهذا المرض الوبيل وسلطه علينا»! ثم إنّه صرّ أسنانه غيظاً وقال «هل أن الميكروب يقتل الإنسان؟» هذه نماذج بسيطة لما نعيشه من واقع الجهل بالدين.

إنّ الشيخ شريعت سنكلجي الذي أصيب بمرض التيفوس ومات على أثره هو الذي قتل نفسه وقتل آلاف الأشخاص غيره. لأنّه كان يعلم الناس بمثل هذه الجهالات. ونحن نعلم أنّ الكثير من المشايخ يقولون للناس: «انظروا إلى حال النساء في هذا الزمان، حيث لا يلبسن الجورب ويذهبن إلى السينما في كل ليلة ولهذا غضب اللّه علينا...» ومعنى هذا الكلام أنّ القحط

والمجاعة التي حلّت بالناس عام 1942م وقتلت آلاف الأشخاص «وخاصة في جنوب إيران» كانت نتيجة عدم لبس النسوة الجورب في طهران وذهابهن إلى السينما في كل ليلة ولذلك غضب اللّه تعالى على هذا العمل وابتلى الناس بالقحط والجوع!! فاللّه في هذه الرؤية يحقد على الناس جميعاً بسبب عدم لبس بعض النساء في طهران للجورب وينتقم لذلك من الأطفال الأبرياء في بندر عباس ومناطق جنوب إيران!

هل تعلمون سبب المجاعة في تلك السنة؟ في تلك السنة احتلت جيوش المنافقين بلدنا وجاءوا إلى إيران من طريق الجنوب وشرعوا بشراء الأغذية والقمح من التجار. وبما أنّ الحكومة كانت عاجزة عن منعهم من ذلك، فكانت النتيجة أنّ المواد الغذائية أصبحت من نصيب الأجانب وبقي الإيرانيون يعيشون حالة الجوع وقلّة المواد الغذائية، وفي ذلك الوقت وبسبب هذا الجوع أصيب الناس بالتيفوس والتيفوئيد وازدادت محنة الناس أضعافاً مضاعفة.

والآن فكّروا في سبب هذه المجاعة والمحنة، أليس السبب في ذلك هو عجز الحكومة وضعف أركان الدولة؟ أليس معنى ذلك أنّه ينبغي على الناس الوعي والتدبر في شؤونهم السياسية والاقتصادية ولا يقفون موقف اللامبالاة من غزو الأجنبي؟

في مثل هذا الوقت ينطلق شريعت سنكلجي ويتحدّث للناس بكلمات لا مسؤولة. ولا يقتصر الأمر على هذا الشخص بل إنّ

جميع المشايخ كانوا يتحدّثون للناس بهذا الكلام، هؤلاء الظلاميون استغلوا الفرصة وسعوا إلى نفث سمومهم في أذهان الناس لتقوية مركزهم الاجتماعي.

إنّ الظلاميين هؤلاء ينسبون عوامل القحط والجوع إلى اللّه تعالى، ويقولون إنّ علة ذلك عدم لبس النسوة الجورب أو عدم الحجاب، وبذلك يتهمون اللّه تعالى في عظمته وفي رحمته، ومن جهة أخرى يخادعون الناس ولا يسمحون لهم بالوقوف على فهم صحيح للواقع ولئلا يلتفتوا إلى حالة التخلف الفكري والسياسي وبالتالي يتحرك الناس من أجل إصلاح هذا الواقع المتخلف، وفي أحد الأيّام قلت لأحدهم: ماذا صنع اللّه معنا لتقول إنّه أرسل علينا البلاء؟ هل انقطع المطر من السماء؟ أو هل أنّ الأرض لم تنبت النبات والثمر؟ وهل أنّ اللّه أرسل الجراد على المزارع؟ أيّها الجهلاء إنّ اللّه تعالى قد وهب لكم رزقكم، ولكنكم أنتم شعب متخلف ويعيش التفرقة وأنّ حكومتكم عاجزة عن دفع الأجانب، فمنبع هذه المصائب وعجز البلد وتخلفه وأحد مصادر البلاء هو أنتم أيّها المشايخ، إنّ هذه المجاعة والمصائب التي أحاطت بالناس هي وجودكم المشؤوم، ولكنكم تصرّون على إلقاء تبعة هذه المصائب على اللّه تعالى، وهذا الخداع والمكر تعلمتموه من كباركم وأئمتكم.

إنني أتحدث معكم بهذا الكلام وبهذا التفصيل من أجل أن أبيّن لكم المعنى الحقيقي للدين، لتتضح أبعاد الموضوع بشكل

أفضل. نحن عندما نقول: إنّ الدين يعني معرفة معنى العالم والحياة، لعلكم تتعجبون وتقولون: وهل أننا لم نعرف العالم لحدّ الآن؟ ولم نعرف الحياة؟ أنا أريد أن أبيّن لكم المقصود من معرفة العالم والحياة، وأريد أن أؤكد لكم أنّ مئات الحقائق الموجودة في طبيعة هذا العالم لا يعرفها الناس، بل يفهمونها بالمقلوب.

وينبغي أن يقال لصهر الأخ «ب»:

أولاً: لا ينبغي لنا طلب الحاجة من اللّه بل يجب أن نعتمد في حياتنا وأعمالنا على أنفسنا من خلال الأدوات المتوافر في الخارج والواقع، والتوفيق سيكون بيد اللّه تعالى، إنّ اللّه قد فتح لنا طريقاً سهلاً ومنحنا السراج لإضاءة هذا الطريق وهو العقل. ثانياً: نحن لسنا بحاجة إلى واسطة في علاقتنا مع اللّه، لأنّ اللّه ليس بعيداً عنّا وليس غريباً عنّا. إنّ مقولة الواسطة هي في الأصل مقولة وثنية، فعبّاد الأوثان كانوا في صدر الإسلام يعترضون على النبي في مواجهته لمسألة الشرك ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند اللّه.

وأنا أتعجب لماذا يعيش الناس الغفلة عن بعض الأمور وهم يرون الحقائق بأُم أعينهم؟ أنتم تقولون إنّ المذهب الوحيد الذي يجسد الحق هو المذهب الشيعي، وإنّ الشيعة هم فقط السائرون في طريق الحق، ثم إنّكم تجعلون من الأئمة الاثني عشر واسطة بينكم وبين اللّه. وقد شيّدتم القباب الذهبية والمنارات العالية

والميادين الواسعة حول قبورهم، وكتبتم عشرات الزيارات لهم، وكذلك ظاهرة ضرب النقارة في صحن مشهد، وآلاف العطالين من رجال الدين، والذهاب كثيراً إلى الزيارة، ولم يكفكم ذلك حتى شيّدتم مئات الأضرحة باسم قبور أبناء الأئمة من عبدالعظيم وعبدالله وداود وشاه چراغ وبي بي زبيدة وحمزة وأمثالهم، ولم تقنعوا بذلك حتى بنيتم مئات المقابر المتبركة على قبور الأولياء والعلماء من مقبرة الشيخ صفي الدين وابن بابويه والشاه نعمت الله وغيرهم، ولم تقنعوا بذلك حتى اعتقدتم بإمام غائب يعيش أكثر من ألف سنة في جابلقا وجابلتا.

ومع كل ذلك نرى أنّكم تعيشون أذلّ الشعوب في العالم، فهذا الخراب والدمار يعمّ دياركم وهذه المشاكل والمحن تحيط بحياتكم، وهؤلاء الأجانب قد تسلطوا عليكم وجعلوا منكم صنيعة لهم. فهل تريدون دليلاً أفضل من هذا على بطلان مذهبكم ومسلككم في الحياة؟ ما هو الدليل الأفضل أكثر من هذا على أنّكم لم تفهموا معنى العالم والحياة؟

إنّ نبي الإسلام عندما بعث بالرسالة كانت قريش تعبد الأوثان فقال لهم: «أتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم» فكان يقول لهم تكراراً بأنّ هذه الأصنام لا تنفعكم شيئاً فلماذا تعبدونها؟ ولماذا تتركون عبادة الله وتعرضون عنه؟ الآن أنا أطرح هذا السؤال ذاته لكم: إنّ هذه القباب الذهبية والمنارات العالية وتلك الصناديق الفضية الغالية التي تضعونها

على قبور أئمتكم لا تنفعكم شيئاً ولا تضركم ومع ذلك فأنتم تتجهون نحوها وتسافرون إليها من مئات الفراسخ لزيارتها وطلب الحاجة منها، فماذا نفعتكم لحدّ الآن وماذا أضرت بأعدائكم؟

نحن نعلم أنّكم تذكرون في كتبكم معجزات لهذه الأضرحة والمراقد، والآن يوجد متسول باسم السيد محمد علي في طهران حيث يسير في الشوارع ويستعطي الناس، هذا الرجل يدعي بأنّه كان أعمى منذ الولادة وأنّ العباس قد شفاه وأعاد له بصره! وهناك الكثير من هذه الحكايات. ولكن هل ينبغي تصديق هذه الحكايات؟

وأتذكر قبل سنتين جاء إليَّ أحد الأجانب الغربيين وسألني: «لماذا أرى في إيران جميع السادة الذين ينتسبون إلى الرسول هم من المتسوّلين؟» وهنا أنا أسأل منكم أيضاً: لماذا نرى أنّ الأشخاص الذين يحصلون على الشفاء من العباس أو من إمام آخر هم من المتسوّلين؟ ألا يعني ذلك أنّ هؤلاء المتسولين يريدون لفت نظر الناس بهذه القصص الكاذبة؟ إنّ سيد محمد علي نفسه هو رجل سافل ومن أراذل الناس ومع ذلك يستعطي الناس وهو في كامل القوة والصحة!

إنّ التاريخ بين أيدينا ونعلم جيداً وقوع أحداث دامية تحت هذه القباب الذهبية حيث ذبحوا مئات من الرجال والنساء كالخراف ولم تنفعهم هذه القبور ولم تدفع عنهم القتل ولا ينبغي لها ذلك.

ويقول الشاعر الشيعي في توكيد هذه الجهالات:

ـ إنّ السلطان الذي ضرب ابن قيس بإصبعيه هو الإمام علي صاحب المعاجز!

ويشير في ذلك إلى قصة شخص ورد الحضرة العلوية في النجف وصدرت منه إهانة لصاحب القبر فما كان من صاحب القبر إلّا أن أخرج إصبعيه وسطره فقدّه نصفين، ونحن نعلم أنّه في سنة 858هـ ق قام المولى علي ابن السيد محمد المشعشع بالإغارة على النجف وقتل من أهاليها مقتلة عظيمة وهجم على مرقد الإمام وكسر الصندوق الذي عليه ونهب محتوياته وكانت الأعراب تستخدم خشب الضريح في طبخهم للطعام. وكذلك نعلم أنّ الوهابيين قاموا في سنة 1216هـ ق بالهجوم على كربلاء وقاموا بمجزرة في يوم عاشوراء وسفكوا الدماء الكثيرة حتى أنّهم دخلوا على البيوت واعتدوا على النساء وذبحوا الأطفال الرضع وهجموا على مرقد الإمام الحسين ودمروا كل ما وجدوه أمامهم وقتلوا جميع زواره تحت قبته بحيث إنّهم قتلوا في عدّة ساعات ما يقارب من سبعة آلاف نفر من العلماء والسادات وعامة الناس ونهبوا أموالهم وذهبوا لحال سبيلهم.

وكذلك نعلم أنّ والي بغداد نجيب باشا قام في عام 1260 بالهجوم بجيشه على كربلاء وفتح المدينة بعد ضربها بالمدافع والأسلحة النارية وقام جيشه بقتل تسعة آلاف شخص من أهالي كربلاء.

ويقول صاحب كتاب «ناسخ التواريخ»: «إنّهم سفكوا الدماء في بقعة سيد الشهداء وحضرت العباس حتى جرت أنهار من الدماء في تلك البقعتين المباركتين. وقاموا بشدّ خيولهم وجمالهم في هذين المكانين ونهبوا جميع محتويات هذين المرقدين بعد أن كسروا صندوق القبرين».

وكذلك نعلم أنّ عبدالمؤمن خان الأزبكي قام في زمن شاه عباس في عام 998 بالإغارة على مدينة مشهد وقتل منها مقتلة عظيمة وخاصة من المشايخ والسادات والزوار الذي التجأوا إلى مرقد الإمام الرضا، ويقول صاحب ناسخ التواريخ أيضاً: "لقد ورد في الأخبار الموثوقة أنّ مير محمد حسين المشهور بمير بالاي سر وهو من سادات المشهد المقدّسة ومعروف بالصلاح والتقوى العبادة وكان مشغولاً بالصلاة وتلاوة القرآن والمناجاة في مكان مقابل للرأس في الحضرة الشريفة، وقلّما كان يفارق هذا المكان. في ذلك اليوم المهول كان مشغولاً بالصلاة وتلاوة القرآن فجاء إليه أحد رجال الأزبك المجرمين وطعنه في خاصرته وسحبه إلى الخارج واضطرب المير المسكين ممّا حدث وتمسك بالضريح المبارك بقوة لئلا يأخذه الأزبكي إلى الخارج. فما كان من الأزبكي إلّا أن ضرب يده بالسيف وقطعها وبقيت يده متعلقة بالضريح وقطعه رجال الأزبك إرباً إرباً».

وكذلك نعلم أنّه في سنة 1324 وفي أيّام نهضة المشروطة حدثت انتفاضة في مشهد تسمى بانتفاضة الخبز وقد التجأ

جماعة من الناس إلى حضرة الإمام الرضا، ولكن قتل منهم 42 شخصاً بالرصاص.

وكذلك نعلم أنّ القوات الروسية في عام 1330 ضربوا مشهد ومرقد الإمام الرضا بالمدفعية وتهدم قسم كبير منه وقتل الكثير من الأفراد واعتقل محمد اليزدي هناك.

وكذلك نعلم أنّه في زمان رضا شاه وفي انتفاضة أهالي مشهد بسبب ظاهرة سفور النسوة ومنع الحجاب فإنّ رجال العسكر ضربوا مرقد الإمام الرضا والحرم المقدس بستين رصاصة وقتلوا من الناس عدّة آلاف.

ولا شك بأنّ هذه القباب والمنارات والأضرحة لم تنفع اللاجئين إليها في أدنى شيء ولم تضر من ألحق بها الضرر أيضاً. فهذه حالها حال سائر الجمادات. ولا شك أيضاً أنّ عمل الشيعة هذا نوع من الوثنية، فنحن الذين نعتقد بالله يجب علينا اجتناب مثل هذه الأمور. فمعرفة الله تقتضي أن لا نطلب شيئاً ولا نمد يداً لأحد غيره، ولا نعبد ولا ندعو إلّا إيّاه، وأول ما دعا إليه النبي وسعى لتحقيقه ونشره بين الناس هو عبادة الله والتخلص من الوثنية.

هذه الأمور تتصل بالعقيدة بالله تعالى، وأمّا بالنسبة للعبادة فبما أننا عرفنا الله تعالى وأنّه هو خالقنا وخالق هذا الكون العظيم فيجب علينا عبادته، والخطوة الأولى للعبادة هو أنّ لا نشرك معه شيئاً من مخلوقاته على مستوى طلب الحاجة والدعاء

ولا نضعه في عرض مخلوقاته وعباده كما تقدم الكلام عن ذلك.

والخطوة الثانية أن نعرف مشيئة اللّه في خلقه ونتحرك من منطلق هذه المعرفة في سلوكياتنا، بمعنى أن نسعى لإعمار هذه الحياة والعالم. ونتحرك في معيشتنا من موقع العقل ونسعى للاستفادة من المواهب الإلهية بأحسن وجه، فهذا ما يرضي اللّه تعالى.

في هذا الزمان نعتقد أنّ أفضل عبادة في بلدنا إيران هو أن نسعى ومعنا عشرون مليون شخص من أبناء هذا الشعب إلى الخلاص من واقع التخلف ونحرر أنفسنا من هذا البلاء.

إذا أردنا أن نفصل الكلام عن مظاهر التعاسة والبلاء الذي يعيشه هذا الشعب فإنّ الكلام سيطول، ولكننا نكتفي بالقول إن اللّه تعالى قد وهب لنا هذه الأرض الواسعة (إيران) المليئة بالخيرات والبركات بحيث يمكنها إطعام مائتين وخمسين مليون شخص أيضاً، ولكن مع الأسف وبسبب الجهل والتخلف نرى أنّ الإيرانيين الذين يبلغ عددهم الآن عشرين مليون نسمة لا يتمكنون من تحقيق الاكتفاء الذاتي في المواد الغذائية ولابدّ لهم من استيرادها من الهند والعراق، ففي هذه الأرض جميع أنواع الأشجار والثمار المختلفة الصيفية والشتوية ولكنّ 93% من الناس لا يتمكنون من تناول الثمار ويتحسرون عليها.

هذه نماذج بسيطة من محنة الإيرانيين، فمن أين نشأت هذه

المحنة، وهل أنّ هؤلاء الناس خُلقوا للمحنة والبلاء، وهل يمكن تصوّر هذا المعنى؟

بالتأكيد فإنّ هذا التصور غير صحيح. إنّ هذا البلاء ناشىء من الناس أنفسهم، فالناس هم الذين أوقعوا أنفسهم في هذا المستنقع وتلوثوا بهذا الوباء. وسوف تقولون: ما هو نوع تلوثهم؟ فأقول: إنّهم تلوثوا بالجهل وقصور الفهم الذي عرضت عليكم نماذج منه آنفاً.

إنني وفي هاتين الجلستين معكم تحدّثت عن مذهب الشيعة بالخصوص والحال أنّ الجهالات وسوء الفهم لا تنبع فقط من هذا المذهب، فهناك مذاهب وتيارات كثيرة في هذا البلد تسبّبت في إغواء الناس كالصوفية وكذلك الخراباتية. وهناك مذهب البهائية مضافاً إلى التيار المادي.

نحن نعيش في هذا البلد وفيه أربعة عشر أو خمسة عشر تياراً ومذهباً تلقن الناس الجهالات وأشكال الانحراف الفكري والديني، وكل واحد منها يعدّ مصدراً للكثير من أشكال البلاء على هؤلاء الناس، فكيف الحال لو اجتمعت كلها على طائفة معيّنة. فمصدر البلاء على الإيرانيين هو هذه الأمور.

لقد أدركنا هذا الواقع المتخلف وتحركنا في خط الإصلاح وتحدثنا عن موارده من موقع مواجهة هؤلاء الجهلة وإفهامهم بالطريق الصحيح والفكر النير. فسعينا هذا يعدّ من أفضل العبادات وأكبر الجهاد.

لقد سمعتم أنني أتعرض للمذهب الشيعي بالنقد والإشكال وقد جئتم إليَّ لتستمعوا مني فأي عداوة لي مع مذهب الشيعة؟ أنا أرى أنّ هذه المذاهب تعلم الناس من جهة أشكال الضلالة وتبعدهم عن اللّه تعالى، ومن جهة أخرى تتسبّب في اهتزاز وإرباك حياتهم وإلقائهم في هوة البؤس والانحطاط. ومن هنا فإني أتصدى لهذه المذاهب جميعاً وأحاربها.

عندما أكتب عن الشيعة وأعترض عليهم فإنني أكتب أيضاً عن غيرهم من المذاهب واعترض عليها أيضاً.

تأمّلوا: إنّ ديوان حافظ الذي يتناوله الناس في هذا البلد يداً بيد هو كتاب زاخر بالخرافة والسموم الناقعة ولكن بلسان عذب، وأحد أسباب انحطاط إيران هو هذا الكتاب. وقد كتبت عن هذا الكتاب أيضاً مقالات عديدة. لقد تحرك بعض الوزراء وأشخاص آخرون في تعاملهم معي من موقع العداوة وسعوا إلى الإضرار بي، ولكنني لم أتراجع عن موقفي وبقيت أتحرك في خط الاستقامة والمسؤولية مهما كلفني ذلك، وإذا كنتم قد سمعتم بواقعة حرق الكتب في التاريخ، فإنّ ديوان حافظ يجب يكون من تلك الكتب التي ينبغي إحراقها.

ولا نبتعد بالكلام عن موضوعنا، إنّ هذا العمل وهو إفهام الناس بواقع الحياة والعالم يعدّ عبادة بحدّ ذاته حيث يعيش الناس حينئذٍ عن بصيرة ويتعاملون مع الحياة بأدوات العقل

ويسعون في إعمار هذا العالم وينتفعون من المواهب الإلهية في هذه الحياة.

نعم، يجب على الإنسان أن يتجه نحو اللّه ويفتح قلبه عليه. وبما أننا عرفنا اللّه وعرفنا أنّه خالقنا ومدبّر أمورنا فيجب علينا أحياناً أن نتوجه إليه من موقع الدعاء والمناجاة والخشوع والخضوع ونشكره على مواهبه وعطاياه البالغة. هذا الأمر هو مقتضى إنسانيتنا وعنصر الخير في أعماق وجداننا لا أنّ اللّه يحتاج إلينا ولا أن نسلك هذا السلوك بسبب الخوف من النار.

أ: إنّ الدين بالمعنى الذي تقوله يعد أمراً جديداً جدّاً، فلا عجب من أن يقول الناس إنّك أتيت بدين جديد (يقول هذا متبسماً) والمفروض أن يكون لهذا الدين نبي وإمام. وقد سأل السيد «ج» عن الآخرة، وأنا أظنّ أنّه لا حاجة لنا للاعتقاد بالآخرة بعد الآن.

كسروي: قبل أن أجيب على كلامك فلا بدّ من ذكر مقدمة: قبل 150 أو 200 عام كان العالم يعيش النزاعات والحروب الطاحنة بين الدول المختلفة، وكان النزاع يدور حول الاستبداد والديمقراطية. وقد توصل العلماء والمفكرون في هذا المجال إلى التحقيق في الموضوع التالي، وهو: «هل أنّ الحكومة من أجل الناس أو أنّ الناس من أجل الحكومة؟»، ومقصودهم من هذا السؤال أنّ الحكومة المستبدة تستعبد الناس، فهم قد خلقوا من أجل هذه الحكومة. مثلاً في إيران يعدّ ناصر الدين شاه ظلّ

اللّه وله ثلاثمائة زوجة وجارية ويملك قصوراً وثروات، ويقضي أربعاً وعشرين ساعة بالملذات والطرب، وكان له خدم وحشم ومتملقون كثيرون، وكان له جند وحرس، ويرى في نفسه أنّه الذات الملكية المقدّسة في حين يعيش في إيران عشرون مليوناً من الرعايا من أجل أن يدفعوا له الضرائب ولا يسمحوا لخزانته أن تفرغ، ويتحملون ظلمه مع أنّه لا يشعر بأية مسؤولية عليه، والآخرون هم المسؤولون عن تصرفاتهم أمامه. وبهذا كانت الحكومة المستبدة تتصرف مع الناس وتحكم عليهم، ومن هنا فلا غرابة بالقول إنّ الناس في الحكومة المستبدة يعيشون من أجل هذه الحكومة.

ولكن في الحكومات الديمقراطية الدستورية نرى العكس من ذلك، ففي هذه الحكومات تكون الحكومة في خدمة الناس ومن أجلهم، فالمقصود الأصلي من مؤسسات الدولة والبرلمان والوزارات هو خدمة الناس وعمران البلد، ومن هنا كانت هذه الإدارات والمؤسسات مسؤولة في مقابل الشعب.

كان كلامنا هذا يختص بمسألة الحكومة، وبإمكاننا أن نطرح هذا السؤال نفسه في مجال الدين. فنسأل هل الدين من أجل الناس، أو أن الناس من أجل الدين؟

نحن نرى في المذاهب المتداولة بين الناس أنّ الناس يعيشون من أجل الدين. مثلاً نقرأ في تعاليم المذهب الشيعي: إنّ اللّه خلق الأرض والسموات لأجل محمد وآل محمد. وأنّ وجود

الناس طفيلي ومتفرع على وجودهم. ويجب على الإنسان أن يعرف الأئمّة واحداً واحداً ويحبّهم ويصلي ويسلم عليهم ويلعن أعداءهم ويزور قبورهم ويبكي على مصائبهم وسيحصل على الثواب الجزيل في الآخرة. هذه هي تعاليم المذهب الشيعي وتقترب منها تعاليم المذاهب الأخرى.

إذاً الناس في هذه المذاهب خلقوا من أجل الدين، والدين يمثّل تعاليم من أجل تجليل واحترام أربعة عشر معصوماً وأنّ الناس خلقوا لتعظيم وتبجيل هؤلاء المعصومين وإحياء شعائر الدين. بيدَ أنّ الحقيقة خلاف ذلك.

الحقيقة أنّ الدين جاء من أجل الناس، فالناس في هذا العالم يحتاجون لمنظومة فكرية تهديهم سواء السبيل وتبيّن لهم معنى العالم والحياة وتشرح لهم الحقائق في عالم الوجود وتؤسس لهم شريعة وقوانين على أساس العقل والوعي. ينبغي على الدين أن يؤسس للناس هذه التعاليم لينطلقوا في حركة الحياة لتحقيق السعادة والراحة والرفاهية.

قبل مائة وخمسين عاماً وعندما بدأت مفاهيم الحركة الدستورية بالانتشار في هذا البلد كان الكثير من الناس يعجبون لدى سماعهم لهذه الأفكار ويقولون: كيف يمكن للملك أن يجلس على العرش ولا يأمر وينهى؟ كيف يستطيع الناس أن يحكموا أنفسهم؟ إنّ المعنى الحقيقي للحكومة كان غريباً في نظرهم ولذلك كانوا يواجهون النهضة الدستورية من موقع الاعتراض!

والآن أنتم تسمعون المعنى الحقيقي للدين وتستغربون منه وتقولون إنّ هذا المعنى جديد. نعم، إنّه جديد ولكنه حق تماماً.

أمّا ما قلتم من عدم لزوم الاعتقاد بالنبي والإمام في هذا التصور للدين، فالجواب هو أنّ الاعتقاد بالنبي لازم، ولكنّ الاعتقاد بالإمام غير لازم. فصحيح أنّه في كل فترة من الزمان يظهر رجل يتصدى لقوى الانحراف والضلالة والجهل ويحارب أشكال الخرافة والكذب، ويشرح للناس حقائق الدين والحياة ويؤسس لهم القيم والتعاليم من أجل حياة سعيدة، فهذا الأمر كان موجوداً في السابق وسوف يستمر في المستقبل، ولو أنكر شخص هذا المطلب فنحن مستعدون لإثباته بالأدلة المختلفة.

مثلاً عندما بعث نبي الإسلام كان عرب الجاهلية يعبدون الأصنام وكانوا يعيشون الخرافات والفرقة والنزاع، فقام النبي بتطهير المجتمع العربي من هذه الانحرافات وأشكال التلوث والانحطاط وبيّن لهم حقائق عن العالم والحياة كانت مفيدة لهم جدّاً، حيث جمعهم ووحّد كلمتهم وهداهم إلى سواء السبيل وبيّن لهم الإسلام والرسالة السماوية بما ينفعهم في حركة الحياة.

ونحن بإمكاننا أن نفتخر على العالم ونقول: إذاً لماذا لم يتمكن الآخرون من هذا العمل؟ ولماذا لم يدرك الآخرون قبح عبادة الأوثان وضرر الفرقة والتناحر؟ ولماذا لم يتمكن الآخرون من وضع تعاليم عقلانية مفيدة للناس؟ هذه الأمور بإمكاننا التحدث بها أمام العالم، ولكن هذا الكلام لا يجري في مسألة

الإمام، فالإمام بالمعنى الذي تعتقدون به هو الشخص الذي اختاره الله تعالى ونصبه للناس لهذا المقام، وهو يعلم لغة الحيوانات ويعلم الغيب ويعلم بكل شيء بدون أن يدرس ويتعلم عند أحد، ويملك تدبير العالم وله الولاية التكوينية على جميع المخلوقات «بوجوده تثبت الأرض والسماء وبيمنه رزق الورى» فمثل هذه الإمام لم يكن موجوداً في أي عصر ولا ينبغي أن يكون، فهذه المقولة باطلة من الأساس، وكما قلنا إنّ الإمام في أذهان المسلمين هو الخليفة. وأحياناً يراد به المعنى المطلق للزعيم والقائد وكذلك يطلق على الفقيه وعلى إمام الجماعة.

أمّا سؤالكم عن الآخرة والاعتقاد بها، فمن المعلوم أنّ الإنسان عندما يموت يتلاشى بدنه وينعدم إلّا أنّ روحه تبقى، واليوم نرى الكثير من الناس ينكرون هذه الحقيقة، يقولون: إنّ الإنسان هو هذا البدن فقط ولا أثر للروح أو النفس. وما يشعر به الإنسان من الحياة هو بسبب جريان الدم في مفاصله لبعث الحياة فيها، فعندما يتوقف جريان الدم يموت الإنسان، وما يعيشه الإنسان من حركة والعقل والمعرفة فإنما هي بسبب حركة المخ. فلماذا ننسب هذه الأمور لوجود الروح في الإنسان، وبهذا ينكرون الاعتراف بوجود الروح. وأمّا علماؤكم فلم يذكروا جواباً مقنعاً في مقابل هذا الكلام ولا يمكنهم ذلك. ولكننا أجبنا عنه وأثبتنا وجود شيء جوهري في هذا البدن يدعى النفس (أو الروح) وهذه الروح متحدة مع هذا البدن ولكنّها لا تفنى مع فنائه. أثبتنا وجود حياة أخرى بعد هذه الحياة في الدنيا.

والشيء الذي ينبغي التحدّث عنه بالنسبة للآخرة هو وجود تعاليم خاطئة في مذهبكم. فأنتم تتصورون أنّ الإنسان عندما يموت ويدفن في التراب يأتي إليه ملكان باسم: نكير ومنكر ومعهما سياط من نار ويسألونه عن عقائده ومذهبه. ولذلك يأتي الشيخ إلى الجنازة حين الدفن ويلقنه العقائد، وعندما تتأملون في هذه المقولة تجدون فيها عدّة أباطيل.

أولاً: إذا مات الإنسان يصير جثة هامدة وبعد عدّة أيّام يتلاشى جسده ويتفسخ. فهوية الإنسان تتمثّل في روحه لا بجسده، ولكنكم تتصورون أنّ هذا الجسد يبقى يرى ويسمع ما يحدث في العالم الخارجي.

ثانياً: إنّ الشخص إذا كان مؤمناً ومتديناً في حال حياته ويعيش الانفتاح على اللّه فإنّه يستطيع الإجابة على أسئلة الملكين ولا يحتاج إلى تعليمه وهو ميت، وإن كان قد خرج من الدنيا بلا إيمان فإنّ تعليمه وتلقينه العقائد بعد الموت لا يؤثر شيئاً، إلّا أن يقال إنّ هذا التلقين لخداع منكر ونكير.

ثالثاً: هل يعقل أنّ كل إنسان عندما يموت تتحول لغته إلى اللغة العربية ليفهم التلقين باللغة العربية؟ فالكردي أو التركي الذي لا يعرف كلمة عربية واحدة ماذا ينفعه التلقين بالعربية؟

ثم أنّكم تتصورون أنّ اللّه تعالى سوف يجلس يوم القيامة لكي يحاسب الناس على أعمالهم ويصطف الأنبياء على جانبيه والإمام علي رافع لواء الحمد الذي يبلغ سعته ما بين المشرق

والمغرب، ثم إنّ اللّه يغضب لكثرة ذنوب وآثام بني آدم ويسعّر الجحيم لتبتلع هؤلاء المذنبين، وأنّ الشمس ستكون حارة إلى درجة عالية في عالم المحشر بحيث إنّ الناس يستغيثون ويصرخون وا نفساه. وسوف يقف نبي الإسلام وأميرالمؤمنين وفاطمة والائمة وأبناء الأئمة للشفاعة، ويأتي الشيعة زرافات ووحداناً ليدخلوا الجنّة بشفاعتهم والحور العين تنتظرهم على أحرّ من الجمر.

هذه كلها ليست سوى أساطير وخزعبلات، وهل أنّ اللّه تعالى غير مطلع على أعمال البشر ولا يعلم من هو الصالح والطالح حتى يجلس لهم للحساب؟ ثم ما معنى أن يغضب وتمتلكه الحدّة ويتوجه إلى النار ويسعّرها؟ ما هو تصوّركم عن الذات المقدّسة حتى تنسبوا لها هذه التصورات الموهومة؟ وقد قلت لكم إنّ مسألة الشفاعة لا تعقل إلّا في النظم الجائرة والحكومات التي تتعامل مع الرعية من موقع القوة والظلم والجهل، ولكن بالنسبة لعالم الغيب الإلهي فلا معنى للشفاعة.

أنتم تقفون على رأس الميت وتقولون: «الميزان حق، الصراط حق...» فما هو الميزان؟ وهل أنّ ذنوبنا أو أعمالنا الصالحة قابلة للوزن بالميزان؟ أليس من المضحك أن نعتقد بمثل هذه العقيدة الزائفة؟

ونأتي إلى «الصراط». فقد كانت هناك أسطورة سائدة بين الزرادشتيين حيث كانوا يقولون: يجب أن نحمل الموتى ونمرّ بهم

على جسر ضيق اسمه «جنرت» وقد أخذتم هذه المقولة وسميتموها صراطاً. وقلتم بأنّ هذا الصراط عبارة عن جسر أدق من الشعرة وأحدُ من السيف، هذه قصة عقيدتكم بالصراط. وليخسأ الكذبة والوضاعون ويخجلوا أمام هذا الافتراء.

هناك ضلالة كبرى في اعتقادكم بالآخرة حيث تتصورون أنّ هذا العالم يقع على النقيض من ذلك العالم والأشخاص الذين يهتمون بإعمار هذا العالم فإنّهم يغفلون عن إعمار آخرتهم، ولذلك يجب عليهم من أجل نيل رضى اللّه وإعمار الآخرة أن لا يهتموا بالحياة في هذا العالم. وهذه ضلالة وجهالة كبرى وتمد جذورها إلى جميع المذاهب والأديان. وكأنّ هذه الدنيا قد خلقها الشيطان ولذلك يكرهها اللّه تعالى، أو أنّ اللّه هو الذي خلقها ثم ندم على ذلك. فما يقولون من أنّ الدنيا لا تساوي عند اللّه جناح بعوضة، أو أنّ الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر يعكس هذا المعنى تماماً.

مرّة أخرى أقول إنّ هذه ضلالة وجهالة. فإنّ اللّه هو الذي خلق هذه الحياة في الدنيا ولم يعادها طرفة عين. فهذا العالم يمثّل المنزل الأول في حياة الإنسان وينبغي أن يشرع الإنسان في تحصيل الخير والسعادة في هذه الدنيا.

نحن نقول: إنّ هذا العالم متصل بذلك العالم. فمن كان في هذا العالم يعيش بالاعتماد على عقله ويتحرك في خط الإيمان والخير والسعادة في هذه الحياة فإنّه سيكون كذلك في الحياة

الأخرى. ومن كان يعيش البؤس والتلوث والانحطاط في هذا العالم. فإنّه لا يكون له في ذلك العالم سوى البؤس والتلوث والندم.

مثلاً ما نراه في تعاليم الصوفية فإنّهم يتوجهون للاجتماع في الخانقاه ويقضون أوقاتهم بالبطالة والعزلة ويشتغلون بالأذكار الخفية والجلية والغناء والرقص وأمثال ذلك. ويعدّون هذه الأمور من العبادة والرياضة ويتصورون أنّها سبب السعادة في ذلك العالم. وبما أنّ هذه الأعمال تتقاطع مع العقل ولا فائدة فيها في هذه الدنيا. ففي ذلك العالم لا ينال منها الإنسان سوى الندم والفضيحة.

وهكذا الأمر بالنسبة لعبادات الشيعة التي ابتدعوها لأنفسهم من قبيل قراءة التعزية وإقامة المآتم والنزول إلى الشوارع على شكل هيئات ومواكب باللطم وضرب السلاسل والصراخ والعويل وزيارة عاشوراء والتوجه إلى كربلاء وسامراء للزيارة وإرسال اللعنات إلى من مات قبل ألف عام ويتصوّرون أنّ هذه الأعمال ستكون سبباً لنجاتهم في الآخرة، فهذه الأعمال ليست لتسبّب لهم النجاة فحسب بل تسبّب لهم العذاب والشقاء الأخروي.

إنّ اللّه تعالى أراد من الإيرانيين أن يتحركوا على مستوى إعمار هذا البلد وقال لهم بأنني وهبتكم هذه الأرض الواسعة والصالحة للزارعة. فلماذا لم تتحركوا على مستوى إعمارها وإحيائها؟ ولماذا لم تنتفعوا بها؟ إنّ اللّه سيحاسبنا على ذلك

بأنني قد منحتكم العقل والفهم فلماذا لم تستخدموا عقولكم في بناء حياتكم وسعادتكم ويحاسبنا اللّه تعالى أنّه لماذا ذهبتم إلى كربلاء ولماذا ذهبتم إلى سامراء ولماذا أنفقتم كل هذه الأموال الطائلة في سبيل هذه الأمور ولم تنفقوها في مجال إعمار بلدكم؟ سيحاسبنا اللّه على طريقة كسبنا وتجارتنا حيث تنتقل البضاعة من يد إلى أخرى أو يعمل التجار على تكديسها في المخازن واحتكارها. من هنا نعلم أنّ الإيرانيين الذين يعيشون الذلة والمسكنة والتخلف في هذه الحياة سوف يعيشون في الآخرة الذلة والشقاء عند اللّه. هذا هو اعتقادنا بالآخرة.

ج: إنّ هذه المطالب بأجمعها جديدة، ولابدّ أن تمضي مدّة من الزمان ليتسنى لنا التدبر فيها واستيعابها في وعينا وأذهاننا، والآن نرجو منك بيان رأيك في الإمام المهدي، فمن الواضح أنّك لا تقبل مقولة الإمام المهدي، ولكننا نرغب في سماع ذلك منك.

كسروي: إنّ موضوع الإمام المهدي الذي نسميه بالإمام «الغائب» مهم من عدّة جهات. فمن جهة نرى أنّ 67 مليون شيعي ينتظرون قدوم وظهور هذا المنقذ. ومن جهة أخرى فإنّ علماء الشيعة أسسوا لهم مؤسسة دينية مهيمنة على الناس من دون تاج وعرش ويكسبون من هذا الطريق الملايين باسم النيابة عن الإمام الغائب. مضافاً إلى ذلك فقد ظهر لحدّ الآن الكثير ممن يدّعون المهدوية وقد حدثت اضطرابات كثيرة في التاريخ

الإسلامي بسبب هذه الدعوى، وهذا الموضوع مهم أريد طرحه في هذه الجلسة بالرغم من أنني تحدثت كثيراً وتعبت وأتعبتكم، ولكنني سوف أبيّن ما يتصل بهذا الموضوع بالتفصيل.

يجب أن يكون معلوماً أنّ قضية الإمام الغائب ملفقة من قضيتين: إحداهما قضية الإمامة والأخرى قضية المهدوية، فهذان أمران منفصلان، وسأتحدث عن كل واحد منهما.

في البداية أتحدث عن المهدوية، فينبغي أن يكون معلوماً أنّ الكثير من أتباع المذاهب المختلفة ينتظرون مجيء منقذ لهم يتمتع بقوى خارقة للعادة، مثل اليهود ينتظرون «ماشيا» أو «المسيح»، والزرادشتيون ينتظرون ظهور الشاه بهرام، والمسيحيون يتوقعون ظهور وعودة المسيح، والشيعة وكثير من أهل السنة يعيشون الأمل بانتظار ظهور المهدي.

هذا الموضوع موجود منذ قديم الزمان بين الأقوام الإيرانية واليهود والأقوام الأخرى. وبما أنّ الإيرانيين كانوا يعتقدون بأنّ تدبير وإدارة أمور العالم بيد أهريمن وهو شريك يزدان والمسؤول عن جميع أشكال الشرور في العالم، وكانوا يعتقدون أيضاً بأنّ إله الخير أو «أوشيان» ابن زرادشت سوف يظهر وينتصر على أهريمن «إله الشر» ويدمّر مملكته ويملأ الأرض من الخير والحب والصلاح.

أمّا اليهود فكما نعلم أنّهم كانوا يعيشون الاستقلال في دولتهم فلسطين في التاريخ القديم. ثم إنّ ملوك بابل وآشور

قاموا بغزو بلادهم ودمّروا استقلالهم وأذلّوهم وفي ذلك الزمان ظهر نبي لهم وقام بعملية تسلية لليهود وقال لهم: «إنّ اللّه سيبعث المسيح ومقصوده ملك لليهود» بين قبائل اليهود ليعيد لهم استقلالهم وعزّتهم. وقد قام عيسى ابن مريم على أساس هذا الاسم أيضاً وأطلق على نفسه اسم المسيح، ولكنّ اليهود لم يقبلوا به وقالوا: «إنّ المسيح يجب أن يكون ملكاً» ولحدّ الآن اليهود ينتظرون ظهور ملك يعيد لهم عزّتهم واستقلالهم.

والمقصود أنّ هذه العقيدة أو الأفضل أن نقول «التصور» كان شائعاً بين الإيرانيين واليهود وعندما ظهر الإسلام وفتح المسلمون إيران، قام الإيرانيون بنشر هذه العقيدة بين المسلمين أيضاً. وكما قلنا إنّه عندما تولى يزيد بن معاوية الخلافة حدثت اضطرابات في أيّام خلافته وبعد وفاته ظهر المختار في الكوفة ورفع راية الدعوة إلى الثورة ضد بني أمية وأرسل شخصاً إلى محمد ابن الحنفية في المدينة لإقناعه بقبول الخلافة والبيعة له.

وكان أتباع المختار من الإيرانيين، وفي الواقع فإنّ ثورة المختار هي ثورة الإيرانيين الذين كانوا يريدون الانتقام من العرب وبني أمية بالذات، وكان زعيم هؤلاء الإيرانيين شخصاً يسمّى «شيصان» الذي كان ذكياً جدّاً، وكان من جملة كلامه: أنّه وردت الأخبار في كتبنا بأنّه سيظهر المهدي ويملأ الأرض عدلاً ويخلص الناس من الظلم والجور. ومن أجل تحقيق طموحاته كان يقول للمختار إنّ المهدي هو محمد ابن الحنفية.

وبما أنّ المسلمين كانوا يعيشون القهر والشدّة في حكومة بني أمية فقد ارتاحوا لهذا الكلام وقبلوه بسهولة ورحبوا بهذه الفكرة. ومن هنا بدأت قصة المهدي تسري بين المسلمين.

ب: أليس النبي قد أخبر عن المهدي؟

كسروي: لا شك أنّه لم يخبر عنه.

ب: إذاً فكل هذه الأخبار الواردة في هذا الموضوع كاذبة؟

كسروي: لا شك في كذبها وزيفها. وقد تحدّثت عن هذا الموضوع فيما سبق، وأنّ محمداً ابن الحنفية كان أول شخص عرف بين المسلمين بالمهدي، وبما أنّه لم يتمكن أن يحقق شيئاً للمسلمين ومات فإنّ الكيسانيين لم يتركوا مقولتهم فيه بل قالوا: «إنّ محمداً ابن الحنفية لم يمت بل اختفى في جبل رضوى، وسوف يأتي ويزيل الظلام عن الأرض». وبعده ادعى الكثيرون أنّهم المهدي وكل من يرفع هذه الدعوى فإنّه يطمح في الخلافة وكان أتباعه يقولون إنّ المهدي هو هذا فاتبعوه! والأنكى من ذلك أنّهم كانوا ومن أجل تعميق دعوتهم في وعي الناس، يضعون الأحاديث على لسان النبي أو الإمام علي بن أبي طالب في هذا الموضوع، وسوف تتعجبون عندما أقول إنّهم يضعون الأحاديث على لسان النبي، ولكن في تلك الأوضاع السياسية المضطربة وما كان الناس يعيشونه من أحقاد ومطامع وتنازع على الزعامة بحيث كانوا مستعدين لأن يقتلوا أو يُقتلوا، فمن اليسير بعد ذلك أن

نراهم يضعوا الأحاديث الكاذبة في هذه الشأن. فكل شيء مباح في عالم السياسة.

وقد تقدم الكلام عن زيد بن علي لمّا وصل إلى الكوفة وطلب من الناس البيعة وتهيّأ للخروج على بني أمية فإنّ أتباعه كانوا يلقبونه بالمهدي وقد وضعوا حديثاً يقول: «إنّ مهدينا سيظهر بظهر الكوفة» ثم إنّ العلويين تجمعوا بظهر الكوفة وبايعوا محمداً ذا النفس الزكية وادعوا أنّه المهدي. وقد وضع أتباعه حديثاً أيضاً عن رسول الله يقول: «إنّ المهدي اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي»، و«كان اسم والد محمد هو عبدالله».

ثم إنّ بني العباس تحركوا في هذا الإطار وأرسلوا أبا مسلم الخراساني إلى خراسان واستخدموا أسطورة المهدي ووضعوا بدورهم حديثاً يقول: «إذا رأيتم الرايات السود قادمة من خراسان فابشروا فإنّ المهدي قد ظهر» وكانت رايات أبي مسلم الخراساني سوداء.

ثم إنّ إمامكم جعفر الصادق أكّد هذه المقولة وبما أنّه كان جليس الدار ولا يصدق عليه أنّه المهدي، فكان يعد الناس بأنّ المهدي منّا، وينسبون إليه في الكتب هذا البيت من الشعر:

لكل أناس دولة يرقبونها
ودولتنا في آخر الدهر تظهر

ومن جهة ثانية فإنّ إسماعيل ابن الإمام الصادق مات

قبله، وكان له أتباع لم يقبلوا بموته فقالوا إنّه لم يمت بل غاب عن الأبصار. وعلى أيّة حال التفوا حول أبناء إسماعيل وظهرت فرقة تدعى الإسماعيلية أو الباطنية. والحديث عنها طويل، هؤلاء أيضاً استخدموا مسألة المهدي في عقيدتهم، وقد ظهر في أفريقيا آخرون أحدهم يدعى بالمهدي وأسس له مملكة كبيرة وقد عرفوا بالتاريخ باسم «الفاطميين».

ويوجد لحدّ الآن أتباع للفرقة الإسماعيلية في مدينة محلات في إيران وفي الهند وأماكن أخرى من العالم. وقد خرج «آقا خان محلاتي» في زمانه على محمد شاه إلّا أنّه انهزم أمامه وهرب من إيران إلى الهند وكان إمام هذه الفرقة هناك، والآن يعيش حفيده السيد آقا خان في أوروبا وقد سمعتم باسمه مراراً. هذه قصة المهدوية حيث ينبغي أن أنهي الكلام عنها وأتحدّث عن مسألة الإمامة.

كما تقدم، أنّ «جعفر بن محمد الصادق» كان يدعي الخلافة والإمامة، وكان الكثير من الشيعة من أتباعه. وبعده قام بالأمر ابنه موسى الكاظم الذي يعدّه الشيعة الإمام السابع لهم، وبعده ابنه علي الرضا الذي تعلمون بقصته مع المأمون، وبعده ابنه محمد التقي وبعده ابنه علي النقي وبعده ابنه الحسن العسكري. وهكذا كان الأئمة يخلف أحدهم الآخر في زعامة الشيعة الذين كانوا يعتقدون بإمامتهم. هؤلاء الأئمة كانوا في البداية في المدينة ثم انتقلوا منها في الآونة الأخيرة إلى بغداد وسامراء.

وعندما توفي الحسن العسكري ولم يخلف ولداً معروفاً بين الناس وقع الخلاف بين الشيعة، فبعضهم قالوا بانتهاء عصر الإمامة والبعض الآخر قال بإمامة جعفر بن علي أخي الإمام الحسن العسكري والذي تسمونه «جعفر الكذاب» وقسم آخر عاش حالة من الدهشة والاضطراب وقال: إنّ الإمام العسكري كان له ولد يبلغ من العمر خمس سنوات وقد غاب في السرداب فهو الإمام من بعد أبيه والقائل لهذا الكلام هو «عثمان بن سعيد» الذين كان يقول للناس إنّ الإمام غاب في السرداب وقد جعلني نائباً عنه وواسطة في ما بينه وبين الشيعة. فكلما تريدون أن تقولونه للإمام فاكتبوه لي لأوصله إليه وإذا أردتم إرسال المال له فأعطوني إيّاه لأسلمه له. وكما قلت لكم إنّ هذا الكلام كان عجيباً جدّاً.

فأولاً: كيف يمكن أن يكون لشخص ابن عمره خمس سنوات ولا أحد يعلم به من الناس؟

ثانياً: لماذا اختفى عن الأنظار؟ يقولون: لقد خاف من أعدائه، نقول: لماذا خاف؟ وماذا يريد أعداؤه منه؟ وماذا صنعوا بأبيه وجدّه حتى يخاف منهم؟

ثالثاً: ما معنى أن يختفي الإمام عن الناس؟ وماذا يمكنه القيام به وهو غائب عن الأبصار؟ إنّ الإمام الأصل يعني الخليفة حيث تطلق هذه الكلمة على من يملك القدرة والسلطة لتدبير أمور العالم الإسلامي. ولكن الشيعة قاموا بإخراج هذه الكلمة من

معناها الأصلي وأخذوا يطلقون على جليس الدار اسم الإمام، والآن تقدموا خطوة إلى الأمام وأطلقوا كلمة الإمام على شخص غائب! وأنا أسألكم ماذا ينفع الإمام الغائب في حركة الحياة والمجتمع الإسلامي؟

إنّ هذه القضايا كلها بعيدة عن العقل، ولكن بما أنّ التشيع قد عمل على إقصاء العقل منذ البداية وابتعدوا أيضاً عن مذهب أهل السنّة فلا يمكنهم العودة للأصل والاتحاد معهم من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكنهم البقاء بدون إمام «لأنّ هذا المعنى مخالف للمذهب» ولذلك قبلت جماعة كبيرة كلام عثمان بن سعيد، وخضعوا له على أساس أنّه نائب الإمام. وعثمان هذا الذي كان أستاذاً في مكره ودهائه كان يجلب لهم بين الحين والآخر «توقيعاً» أي رسالة من الإمام الغائب وكذلك كان يمنع تسرب اليأس والاهتزاز إلى قلوب الشيعة، وعندما كان أحدهم يسأله عن مسألة كان يجلب له جواباً من «الناحية المقدسة» وبدوره كان يستلم الأموال ويضعها في وعاء للسمن ويرسلها إلى بيت الإمام.

أمّا جعفر بن علي أخو الحسن العسكري فقد غضب لدى سماعه هذه الدعوى وتصدى لهؤلاء الجماعة وقال لهم: إنّ أخي لم يكن له ابن. ولكن عثمان تحرك في مقابله وأخرجه من الميدان بمكر وأطلق عليه اسم «جعفر الكذّاب» الذي بقي الشيعة أكثر من ألف سنة يطلقون عليه هذا الاسم لأنّه قال الصدق.

والملفت للنظر أنّ بعض زعماء الشيعة كالشلمغاني حسدوا

عثمان بن سعيد، وادعى كل واحد منهم أنّه نائب الإمام الغائب ولكنّ عثمان أظهر للشيعة توقيعاً من «الناحية المقدسة» في تكذيب وتكفير هؤلاء الحساد. وبذلك استطاع اخراجهم جميعاً من ساحة الملعب. وبعد عثمان حلّ ابنه محمد وكان بدوره أستاذاً في عمله هذا، وبعده خلفه حسين نوبخت الذي كان من الإيرانيين. وبعده وصل الدور إلى محمد بن علي السيمري الذي كان إيرانياً أيضاً، وفي زمانه حدثت نزاعات عديدة ادعى البعض «البابية» ولكنّهم لم يفلحوا في عملهم وتمّ إخراجهم بسلاح «التوقيع المبارك»!!

إنّ النواب الأربعة أو «النواب الخاصّين للإمام» الذين سمعتم بهم هم هؤلاء، قد كانوا يسوقون الشيعة بهذه الحيلة مدّة سبعين عاماً، وفي هذه السبعين عام كانوا يستخدمون قضية المهدوية بأحسن ما يكون. بمعنى أنّهم كانوا يدعون أنّهم على اتصال بالمهدي وينسبون له الأوصاف الخاصة بالمهدي والأعمال التي سيعملها حين ظهوره ويبشرون الشيعة بذلك بل أضافوا إلى ذلك الكثير، من قبيل أنّ المهدي أو الإمام الغائب عندما يظهر فسوف تشرق الشمس من المغرب، ويسمع الناس صيحة بين السماء والأرض أنّ المهدي قد ظهر، وأنّ أصحابه 313 رجلاً من طالقان وقم وسبزوار ومناطق أخرى يأتون إلى مكة بعملية طي الأرض وسوف يرفع المهدي سيفه ويقتل الكثير من الناس، وغير ذلك من القضايا التي إذا أردنا استعراضها فسيطول بنا المقام.

هذه هي قصة إمامكم صاحب الزمان من زاوية تاريخية مع الإشكالات التي يمكن إيرادها عليها. وأمّا من حيث الدين والإشكالات التي ترد على هذه المسألة من هذه الزاوية فيجب أن يكون معلوماً أننا في دائرة الدين كما ينبغي أن نعرف اللّه، ينبغي أن نعرف دينه وتعاليمه، بمعنى أنّه ينبغي علينا أن نعرف كيفية تدبير اللّه للعالم، أي السنن التي وضعها اللّه لتدبير وتسخير عالم الخلقة، وهذا أمر مهم جدّاً. إنّ الأخطاء والجهالات التي وقع فيها المشايخ ورجال دينكم أغلبها ناشئة من عدم معرفتهم بدين اللّه، ومن هنا فقد وضعوا من أنفسهم تعاليم وتصورات وقدموها للناس على أساس أنّها دين اللّه. مثلاً إنّهم يوحون للناس أنّهم إذا أصابهم مرض فعليهم أن لا يذهبوا إلى الطبيب بل يطلبوا الشفاء بواسطة الدعاء وقراءة القرآن ويعتبرون هذا دليلاً على قوة الإيمان والعقيدة، ثم إنّهم يعترضون على أقوالنا ويقولون: «إذاً الأمور ليست بيد اللّه حسب كلامكم». إنّ هؤلاء وبسبب جهلهم لا يعلمون أنّ الأمور بيد اللّه ولكن في نفس الوقت فإنّ اللّه قد جعل الأمور تسير وفق قوانين ومقررات، وهذه القوانين والمقررات قد وضعها اللّه تعالى ومنها أن يتحرك المريض ويتوجه إلى الطبيب لعلاجه ويحصل على الشفاء، فاللّه نفسه لم يكتب الشفاء من خلال الدعاء وتلاوة القرآن.

وأحد أشكال الجهالة التي نراها لدى مشايخكم وأتباعهم أنّهم لا يهتمون بالحياة في هذا العالم، ولا يعتنون بالطبيعة وما

وضع اللّه فيها من حِكم وتدابير وكأنّهم يرون أنّ أمور الطبيعة ليست من اللّه، ومن هنا نراهم يقفون مع العوام بمستوى واحد تجاه هذه الظواهر، لأنّ العوام لا يرون قدرة اللّه في الطبيعة إلّا من خلال الظواهر العجيبة والغريبة، مثلاً الشجرة التي تخضرّ في فصل الربيع وتظهر عليها الورود الحمراء والبيضاء تعدّ ظاهرة من ظواهر الطبيعة العجيبة وهي كلها آية من آيات القدرة الإلهية، فأين كانت هذه الأوراق والأزهار وكيف ظهرت على هذه الشجرة؟ فلو أنّ الناس اجتمعوا كلهم لم يتمكنوا من صنع وردة واحدة أو شجرة من أشجار الطبيعة. ومع ذلك نرى أنّ العوام لا يهتمون لهذه المظاهر الطبيعية ولا يذكرون اللّه عند رؤيتهم لها، ولكن بمجرّد أن تخضرّ شجرة في فصل الخريف ويظهر عليها بعض الورود فإنّهم يرون أنّ ذلك من قدرة اللّه ويتعجبون من خلقة اللّه ويقولون: «انظروا إلى قدرة اللّه»!

عندما يرون ظاهرة الليل والنهار دائبين فإنّهم لا يكترثون لها، ولكن إذا سمعوا أنّ الليل في أحد المناطق يطول إلى ستة أشهر ويطول النهار إلى ستة أشهر أيضاً يتعجبون ويقولون: «انظروا إلى قدرة اللّه».

هذا هو سلوك العوام. والمشايخ يتبعون العوام في ذلك. ولهذا أهملوا سنّة اللّه في الكون وطلبوا التعرف على اللّه من خلال الأعمال والظواهر خارج دائرة هذه السنن الطبيعية ويعتقدون بأنّ هذه الأعمال الاستثنائية من اللّه تعالى.

مثلاً، عندما يقوم رجل بمفرده لمواجهة أشكال الخرافات والجهالات في قومه ويتصدى لظواهر الظلم والانحراف والانحطاط في مجتمعه ويبيّن لهم حقائق الحياة ويحرك لهم عقولهم ويقول لهم إنّ هذه الأمور كلها هي من اللّه، فإنّ الملالي لا يهتمون ولا يحفلون بذلك ولا يعتقدون أنّ هذه النهضة دليل على أنّها من اللّه، بل يوجبون عليه أن يأتيهم بأعمال خارج إطار السنن الإلهية في الطبيعة، كأن يتحدث مع السحلية والضب، أن يشق القمر شقين، أن يعيد الشمس من مغربها، أن يخرج لهم جملاً من الصخر وأمثال هذه الأعمال ويعتبرون أنّها دليل على صدقه، ويتصوّرون أنّ هذه الأعمال هي التي تصدر من اللّه فقط.

وبالنسبة لمقولة الإمام المهدي نراهم أيضاً يتحركون من هذا الموقع وقد نسوا سنّة اللّه في خلقه ونسبوا مئات الأعمال والقصص المخالفة للسنن الإلهية في قصة المهدي.

على سبيل المثال يقولون: إنّ الإمام المهدي لا زال حيّاً بعد ألف وثمانين سنة، ونحن نقول: لا يعقل أن يبقى الإنسان حيّاً مدّة ألف عام، فيقولون: ليس عجيباً في قدرة اللّه. وأقول: هل أنّ قدرة اللّه بيدكم؟ إنّ اللّه تعالى وضع سنن لإدارة هذا العالم، وقد وضع من جملة ذلك أنّ الإنسان لا يعيش في هذه الحياة أكثر من مائة عام أو مائة وثلاثين عاماً.

والإشكال المهم هنا هو لماذا يخلق اللّه شخصاً ثم يخفيه

عن الناس في السرداب أو البئر ويبقى هناك أكثر من ألف سنة لوحده من أجل أن يخرجه في يوم من الأيّام ليقود الناس في خط العدل والهداية؟ أليس اللّه بقادر على أن يخلق رجلاً في ذلك الزمان ليقود الناس؟

يقولون: إنّ الإمام عندما يظهر ستطلع الشمس من المغرب ويسمع الناس الصيحة بين الأرض والسماء وأصحاب الإمام يحضرون عنده من جميع بقاع المعمورة بطي الأرض، وهكذا يبدأ الإمام بهذه الفئة القليلة بقتل الناس ليتسلط على جميع البشر والعالم.

نقول: إنّ هذه الأمور كلها كذب ودجل، لأنّ هذه الأمور خارجة عن دائرة السنن الإلهية. فالإمام المهدي بغض النظر عن صدق القضية وكذبها ليس أعلى مقاماً من نبي الإسلام، إذاً لماذا لم تحدث مثل هذه الأمور في عصر النبي وبعثته؟

ونعلم جيداً أنّ سنّة اللّه تعالى في بعثه الأنبياء للبشر، إنّه تعالى يرسل للناس شخصاً منهم وينطلق هذا الشخص بقدرته ولوحده في التصدي لقوى الانحراف والضلالة فيلتف حوله بعض الرجال الأخيار والمخلصين من الناس ويعينوه على أمر الرسالة، ومن هنا تبدأ الرسالة السماوية بالانتشار والامتداد في صفوف الناس. وهكذا هي سنّة الحياة دائماً فلا حاجة إطلاقاً لإظهار العجائب والغرائب. فما الداعي لأن يهدم اللّه سنّته في خلقه؟ هذه كلها أكاذيب طفولية صنعوها للعوام من الناس.

والأعجب من ذلك أنّه ورد في الأخبار أنّ الإمام المهدي سيخرج بالسيف، وعندما ظهرت المدافع والدبابات والقنابل والأجهزة الحربية المتطورة، لم يقف الشيعة مكتوفي الأيدي بل قالوا: إنّ المدافع والدبابات والطائرات سوف يصيبها العطل عند ظهور الإمام وستكون الحروب بالسيوف! هنا لا يعلم الانسان بماذا يجيب.

وهناك قصة جديرة بالسماع وهي أنّ حسين قلي خان أخ الملك فتح علي شاه الذي ثار على أخيه واستطاع القبض عليه وأمر بقلع عينيه، هذا الملك نفسه أهدى سيفاً ودرعاً مزيناً بالمجوهرات ومطلياً بالذهب باسم الإمام المهدي. وهذه الهدايا موجودة الآن في متحف قم وفي معرض رؤية الزوار.

ففي زمان حسين علي خان شاع استخدام المدفع والبندقية في الحروب وانتهى عصر الاستفادة من الدروع ولكن بما أنّ حسين علي خان كان يعتقد أنّ الحروب في عصر الإمام المهدي ستكون بالسيوف فلهذا أوقف هذا السيف والدرع للإمام.

يقولون: إنّ الإمام المهدي عندما يتولى الحكومة سيقيم العدل ويزيل الظلم ويملأ الأرض بالعدل بحيث إنّ الذئب سيعيش مع الخروف في مكان واحد! وتزول الخلافات المذهبية بين الناس وتظهر الأرض كنوزها و...

ونحن نقول: إنّ هذه الأمور مخالفة لسنّة اللّه تعالى، نعم إنّ العالم في تطور مستمر، ومن هنا فالبشرية تتجه نحو الخير

والصلاح باستمرار. فالعالم في هذا العصر أفضل بكثير من العالم في قديم الزمان. ولكنّ ما يتصوره الشيعة من شيوع الخير والصلاح في زمان ظهور المهدي هو مطلب محال ولا يمكن تحققه. فالذئب لا يمكنه العيش سوية مع الخروف في مكان واحد.

والأعجب من ذلك أنّ الشيعة اختلقوا قصة أخرى باسم «الرجعة»، فإمامكم المهدي يحكم مدّة قليلة ثم يقتل بيد امرأة ذات لحية. وبعد ذلك يرجع الأئمة واحداً بعد واحد إلى هذا العالم ويستلمون زمام الحكم ويقوم كل واحد منهم بإعادة أعدائه إلى الحياة الدنيا وينتقم منهم أشدّ انتقام.

والخلاصة أنّ تعاليم ومعتقدات هذا المذهب واهية في جميع أركانه وترد عليها إشكالات عديدة.

والأنكى من ذلك أنّ الشيعة يعتقدون أنّ الصلاح لا ينبغي أن يتمّ إلّا على يد الإمام المهدي، فكل ظاهرة صلاح وخير لا يقبلون بها. مثلاً قبل أكثر من عشر سنين تحركنا على مستوى التصدي لأشكال الضلالة والخرافات الموجودة في مجتمعنا، فعندما تحركنا في هذا السبيل كان الدين ضعيفاً وذليلاً إلى درجة أنّ البعض كانوا يعترضون عليّ لمجرّد استخدام اسم الدين، مثلاً كانوا يقولون: «ما هو الدين حتى تتكلم عنه؟». في هذه الفترة رفعت لواء التدين والإيمان بالله وأقمت للدين قاعدة قوية وأساساً محكماً بحيث لا يستطيع أي شخص الإشكال عليه،

وقد فتحت باب الإشكال على مصراعيه وانتقدت المذاهب الأخرى جميعاً ولا أحد يستطيع أن يوجه نقداً إلى ما أقوله. لقد كتبت كتباً عديدة في طريق الفلاح والدين والحياة والعالم وطبعتها هنا، فلو أنّ جميع علمائكم اجتمعوا ليكتبوا كتاباً واحداً مثل هذه الكتب فلا يستطيعون. ومن جهة أخرى ومن أجل أن نعمل على هدم جميع المذاهب وهداية الناس في طريق واحد فإننا تابعنا مسيرتنا في التصدي للانحراف والضلال وتحدّثنا عن الصوفية والشيعة والخراباتية والمادية والبهائية والفلسفة اليونانية وأمثالها وكتبنا فيها كتباً ومصنفات عديدة.

إنّ هذه المساعي لم تكن لها سابقة في العالم الإسلامي إلى الآن، ولكنّ الشيعة ليس فقط غير راضين، بل مستاؤون جدّاً من هذه الأعمال، لأنّ هذه الأعمال يجب أن يقوم بها الإمام المهدي، فعندما رأوا أننا قمنا بها استاؤوا كثيراً.

هؤلاء المساكين يعيشون الانسحاق والبؤس ويحترقون بنار التخلف والحرمان وهم راضون بذلك خوفاً من أن تصاب عقيدتهم بالإمامة بالخلل والاهتزاز!!

في أحد الأيّام كنت أتحدّث مع أحدهم، فكان يقول: عندما يظهر الإمام المهدي يكون جميع البشر على ملّة واحدة، يقول هذا من موقع الشعور بالفرح والانشراح. فقلت: هل إنّ الإمام المهدي يعمل هذا العمل بمعجزة وقوى خارقة للعادة أو من خلال الطرق العادية؟ ولما لم يفهم مقصودي قلت له: هل إنّ الناس

في ذلك الزمان ينامون في الليل ويستيقظون وهم على دين واحد وملّة واحدة وهذه المذاهب المختلفة تزول لوحدها، أو أنّ المهدي سيتصدى لهذه المذاهب من موقع الأدلة والبراهين ويبيّن للناس الطريق الحق بحيث إنّهم يتركون مذاهبهم باختيارهم ويلتحقون بمذهبه؟ فأي واحد من هذين الأمرين هو الذي سيتحقق؟

وبما أنّه لم يتمكن من الجواب، تقدمت له بالإجابة عن هذا السؤال وقلت: أمّا الفرض الأول فغير صحيح لأنّه مخالف لسنّة الله في خلقه. فالله تعالى لم يمنح أحداً هذه القوة الخارقة ولن يمنحها لأحد. إنّ نبي الإسلام الذي هو أعظم وأعلى مقاماً من الإمام المهدي لم يكن يملك هذه القوة ليحمل الناس على دينه بل امتدت دعوته لسنوات عديدة وتحمل الصعاب والآلام وخاض الحروب حتى استطاع إنقاذ العرب من شراك الجاهلية ومزالق الخطيئة والانحراف.

من البديهي أن الثاني هو المقصود. بمعنى أنّ الإمام المهدي سيتحرك في دعوته للناس من موقع الأدلة والبراهين حتى يتمكن من إخراجهم من أجواء المذاهب المنحرفة إلى أجواء الدين الحق الواحد. أليس كذلك؟

فقال: طبعاً هذا هو الصحيح.

فقلت: في هذه الصورة نحن الآن نتحرك في هذا الخط أيضاً ونعمل على بيان الدين الصحيح للناس بأدوات العقل

والبرهان، إذن لماذا لا تفرح بذلك؟ لماذا لا تساهم في هذا النشاط وتدعم هذه الجهود الخيرة؟ بيدَ أنّ هذا المسكين بدلاً من أن يجيبني على هذا السؤال قال: إذاً فأنت تدعي أنّك المهدي وترفع راية المهدوية؟ كان هذا هو جوابه لي.

انتهى كلامي في هذا الموضوع، والآن جاء دوركم في الكلام.

أ: لو سمحت فإني أطرح هنا بعض الأمور، فقد سبق أن قلنا إنّ هذه المطالب كلها صحيحة ولكنّها جديدة على الأذهان، ولم يسمعها الناس لحدّ الآن، فالناس يحق لهم أن يتوقفوا عندها ولا يتقبلونها بسهولة. الحقيقة أنّ هذا الكلام يصعب قبوله، فماذا تقول أنت؟ نحن منذ الطفولة نسمع بمعجزات الأئمّة، وأنت تقول إنّه حتى النبي ليست لديه معجزة، ولكن هذا الأمر ليس فقط بالنسبة للنبي، ولا يختص بالأئمة بل يسري إلى عبيدهم وجواريهم وحتى قبورهم تجري لها المعجزات. وأنا أتذكر قبل عشرين أو ثلاثين سنة في مدينة تبريز حدثت ضجة من جراء حدوث معجزة عند مقام «صاحب الزمان» فتوجهت إلى ذلك المكان ورأيت أنّ الناس قد ازدحموا بشكل عجيب وكانت هناك بقرة في غرفة والناس من الرجال والنساء يأتون إليها للزيارة، ويقال إنّ قصاباً أراد أن يذبح هذه البقرة ولكنّ هذه البقرة هربت منه والتجأت إلى مقام

صاحب الزمان وفجأة صرخ الناس أنّه وقعت معجزة وقد رأيت أن الناس يتمسحون برأس وبدن هذه البقرة ويطلبون منها حاجاتهم يقولون: «أيّها الحيوان الأبكم عليك بحق صاحب هذا المقام أن تدعو لنا»!!

نحن عشنا هذه الأجواء سنين متمادية واعتدنا عليها فكيف يمكننا إلقاؤها مرّة واحدة في سلّة المهملات ونقبل بكلامك بدون نقاش؟

إنّ نفس موضوع الإمام المهدي ليس بالأمر الهيّن والصغير، فالناس يعيشون الاعتقاد بالمهدي في أعماق قلوبهم وعندما يسمعون اسمه يقومون إجلالاً له، ويترقبون ظهوره يوماً بعد آخر، وفي تبريز تمّ تشكيل هيئة قام أفرادها بتهيئة سيف ودرع لكل منهم وكانوا على يقين من اقتراب ساعة الظهور بتوافر العلامات المذكورة في الروايات، وأحياناً يخرجون في منتصف الليل إلى الصحراء وإلى المقابر خارج المدينة لعلهم يرون الإمام الغائب.

ج: أنا بدوري أتحدّث عن بعض الأمور: إنّ أساس الموضوع هو أنّ الدين هل هو من أجل الناس، أو أنّ الناس من أجل الدين. ونحن لحدّ الآن كنّا نتصور أنّ الناس قد خلقوا من أجل الدين ولغرض خدمة الدين. فجميع عقائدنا مبنية على هذا الأساس. وكان المقرر أن

يجيب العلماء على هذه الأسئلة وعلامات الاستفهام، وبعقيدتي أنّه ينبغي أن نسأل العلماء هذه الأسئلة فلو أنّهم كانوا يرون أنّ الناس هم الأصل وأنّ الدين جاء لهداية الناس وتهيئة حياة أفضل لهم ففي هذه الصورة بإمكاننا أن نطرح هذ السؤال: هل أنّ الدين الذي تعتقدون به تفرضون علينا الاعتقاد به بإمكانه إيصالنا إلى الفلاح والسعادة، وهل يمكنه أن يوفر لنا حياة أفضل؟ ونسألهم أيضاً عن الذهاب إلى كربلاء للزيارة وما هي الفائدة المرجوة منها في حياة الإنسان، وما الحكمة من إقامة مجالس العزاء والبكاء على مصائب أهل البيت، ولماذا يتمّ نقل الجنائز إلى النجف و...؟

أ: أنا أعتقد أنّه لا ينبغي طرح هذه الأسئلة على العلماء ورجال الدين، لأنّهم إذا قبلوا هذه المطالب فيلزم من ذلك أن يغسلوا أيديهم من جميع شؤونهم ويستقيلوا من مكانتهم بين الناس.

إنّ علماء الدين يرون أنفسهم أنّهم نواب الإمام المهدي وبهذا العنوان يتعاملون مع الناس من موقع الهيمنة والحكومة، وكما يقول الأخ كسروي أنّهم ملوك بدون تاج وعرش. في حين أننا إذا أردنا منهم أن يوافقوا على هذه المطالب فيجب عليهم أن يتخلوا عن حكومتهم ويأتوا إلى السوق ويشتغلوا بالكسب والتجارة مثلنا، فهل

يمكن أن نتوقع منهم ذلك؟ نحن كنّا نقول في زمان النهضة الدستورية لمحمد علي الميرزا الشاه، يجب أن تكون اختياراتك وصلاحياتك محدودة بحدود القانون، ومن أجل هذا الكلام سفكت الدماء ونهبت الأموال والبيوت. والآن أرى أنّ مواجهتنا لهؤلاء العلماء والمشايخ أشق من ذلك بمئات المرات.

أنا على يقين من أننا لو ذهبنا إليهم وتحدثنا عن مسألة الإمام المهدي بهذه الصورة فسيرفعون لواء التكفير ويتهموننا بالمروق من الدين ويطردوننا من بيوتهم بخشونة. ثم هل إنّ هؤلاء العلماء لم يسمعوا بهذه الأمور؟ إنّ الأخ كسروي يتكلم بهذا الكلام منذ عدّة سنوات ولكننا نرى أنّ علماء الدين قد اختاروا السكوت وأصموا أسماعهم عن كلامه أو عملوا على تحريك العوام وإحداث ضجة ضده. وقد كنت في الشتاء الماضي في تبريز وقد كان الميرزا كاظم الشبستري والميرزا حسين الواعظ وآخرون قد أخذوا بتحريك العوام من الناس بذريعة أنّ البعض قام بحرق القرآن وحدثت مجازر وأعمال وحشية بسبب ذلك، وقد كنت يوماً في مجلس من المجالس وقلت لأحد السادة: إنّ الأفضل أن تكتب كتاباً في الردّ على كسروي. فقال: إنّ جواب الكفر يجب أن يكون بواسطة اللكمات!

ولو فرضنا أنّهم أجابوا عن هذه المواضيع فماذا

سيكون جوابهم؟ لقد كنت قبل مدّة في تبريز ورأيت جوابين أو أكثر فقرأتها فإذا هي مشحونة بالشتائم والكلمات اللامسؤولة أو تتضمن بحوثاً لا أساس لها من الصحة، مثلاً عندما يريدون رد كلام كسروي الذي يقول إنّ العلماء يعتقدون بأنّ الحكومة من حقهم وأنّ هذه الدولة غاصبة لحقّهم، فيقولون في مقام الجواب إن هذا غير صحيح وينكرون هذه المقولة من الأساس، في حين أننا جميعاً سمعنا هذا الكلام مئات المرات من العلماء أنفسهم.

وأساساً فلو أنّ العلماء لم يدّعوا هذه الدعوى إذاً فبأي مسوّغ يستلمون الأموال الكثيرة ويصرفونها في شؤونهم؟ وقد قرأنا في كتابات الأخ الكسروي أنّ الخمس والزكاة وسهم الإمام عبارة عن ضرائب يدفعها المسلمون إلى الخليفة أو الحكومة، فلو أنّ علماء الدين هؤلاء لم يدّعوا لأنفسهم الحق في الحكومة، إذاً ما وجه أخذهم لكل هذه الأموال؟

وأنا بدوري لا أخفي عليكم أنني استوعب جميع هذه المطالب الذي ذكرها الأخ كسروي ولدي إشكالات كثيرة عليها، ولكننا رأينا أنّ كل ما ذكره من بحوث ومواضيع ذكر معها الدليل والبرهان عليها، والآن لسنا بحاجة إلى بحثها مع علماء الدين.

ج: أنا أذكّر مرّة أخرى بأنّ هذه البحوث ينبغي أن تكتب وتطبع ليقرأها الناس. لأنّه من جهة نتمكن من قراءتها مرّة ثانية وثالثة فإذا طرأ في ذهننا إشكال نستطيع التأمل فيه والإجابة عنه. ثانياً: يمكننا حينئذٍ تقديم هذه البحوث المكتوبة إلى الآخرين ليقرأوها ويطلعوا عليها، ثالثاً: حينئذٍ نستطيع أن نتوجه إلى علماء الدين ونسلمهم نسخة من هذه البحوث لنرى رأيهم فيها.

كسروي: لقد وعدتكم أنني سأعمل على طبع هذا الحوار «مع بعض التغييرات الطفيفة التي ستحدث بشكل طبيعي».

ب: نرجو منك أن لا تذكر أسماءنا في هذا الكتاب، نحن لا نخاف. ولكنّ السوق له وضع آخر وينبغي علينا الاحتياط.

والحمد لله ربّ العالمين

انتهى كتاب تشيّع العوام

القسم الثاني

في أوليات الحوار

هوية التشيّع وتشيّع الهوية

مقدمة في أوليات الحوار

ننطلق مع السيد كسروي في تسميته لكتابه هذا بـ «حوارية»[1] لمناقشة ما ورد فيه من آراء ومفهوم تتمظهر في صياغة نقدية لبعض جوانب المذهب الشيعي في ما يمثّله من تصورات ومفاهيم وعقائد تمس جوهر التشيع وأصوله وفروعه، إن على مستوى النظر والفكر أو على مستوى العمل والسلوك في واقع الحياة الفردية والاجتماعية. وبداية لابدّ لنا من وقفة أمام هذه التسمية في ما تقتضيه من مرتكزات ومقدمات وما يترتب عليها من آثار ونتائج في حركة الوعي الديني والممارسة الأخلاقية بين المتحاورين.

معلوم أنّ الحوار يختلف عن الجدل والمماحكة الفكرية في أنّ الأوّل يهدف إلى بيان وجهات النظر من موقع الإنصاف والتفكير الهادىء وبدافع من طلب الحقيقة وبعيداً عن اللجاج والخصومة، وأمّا الجدل فيتحرك فيه كل واحد من الطرفين من موقع الدوغمائية وبدافع إثبات أنّ رأيه على حق وأنّ الطرف

---

(1) گفت وشنود.

المقابل على الباطل، وبالتالي لا تكون مثل هذه العملية منتجة ومثمرة ولا تنتهي إلّا إلى مزيد من الخصام وتعميق الهوة بين المتجادلين. وهذا هو الأسلوب الشائع في علم الكلام الإسلامي بجميع فرقة وتياراته منذ نشوئه ولحدّ الآن، وهذا يعني أنّ ظاهرة «الحوار» ظاهرة حداثوية وحضارية جديدة على الواقع الإسلامي والذهنية المسلمة إلى حدّ ما. ويمكن ردّ السبب في ذلك إلى الرؤية الأرسطية للدين والمعتقد لدى المتكلّمين في ما توحيه للإنسان المسلم من موضوعية الدين والمعتقدات الدينية خارج دائرة الذات البشرية، حالها حال الموضوعات الخارجية التي لا تحتمل في واقعها التناقض والتعددية، إلّا أنّ الرؤية الحداثوية لواقع الدين والعقيدة ـ خاصة بعد كانت ـ تقوم على أساس تدخل الذات في صياغة المعتقد بل حتى في صياغة الواقع الموضوعي في أجواء الذهن، فلا يمكن إدراك الواقع كما هو، بل إدراكه كما يتمظهر للذات. وهذا هو الأصل الذي تقوم عليه الفلسفة الكانتية في التمييز بين «الواقع لذاته» الذي لا يمكن إدراكه اطلاقاً، وبين «الواقع لذاتنا» والذي ينعكس في أذهاننا وإدراكاتنا بعدما تتدخل الذات في صياغته بقوالب الزمان والمكان وشاكلة الإنسان، وهذا يعني تعددية الحقيقة والواقع وتلونها بألوان الذوات البشرية في ما يمثّله من حضور ومركزية في أنساق المعرفة وأنظمة الفكر ولا سيما في دائرة العلوم الأنثروبولوجية والكلامية.

وربّما يثير بعض الإسلاميين قضية أنّ الحوار لا يمثّل في واقعه مسألة مستحدثة، فالقرآن قد دعا إلى الحوار في العقيدة على أساس منطق الكلمة السواء:

﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1].

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ...﴾[2].

حيث يدعو القرآن في مثل هذه الآيات إلى موقف فكري يقوم على أساس البرهان والدليل بعيداً عن لغة الإرهاب الفكري الذي يحوّل العقيدة إلى حالة طاغوتية تفرض نفسها على الإنسان من موقع الجزم والتعالي والأدلجة.

بيد أنّ مثل هذه الدعوة لا تمثل دعوة للحوار بالمعنى الحضاري، بل ـ كما يقول مصطفى ملكيان[3] ـ هي دعوة للنقاش والجدل أكثر منها دعوة للحوار.

فالنصوص الدينية تدعو للجلوس إلى مائدة التفاهم والنقاش في نطاق محدود يهدف إلى معرفة الحق مع أي من الطرفين ومن يكون على صواب ومن يكون على خطأ. وعلى ضوء ذلك

---

(1) سورة البقرة، الآية 111.

(2) سورة آل عمران، الآية 64.

(3) انظر: مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية (بيروت: دار الهادي)، ص 483.

جاءت مسألة «المباهلة» لتلقي اللعنة والهلاك على الطرف المبطل والكاذب. وهذا المعنى بعيد عن عملية الحوار التي تهدف إلى تشريك المساعي لحلّ المشكلة النظرية أوالعملية. فافتراض أنّ الحق كامن في مجموعة المذاهب والأديان على سبيل الإجمال، أي أنّ كل واحد منها يتضمن في عمقه النظري بعض الحق الذي يختفي تحت ركام الذاتيات والتهويمات الأيديولوجية، ويأتي الحوار ليقوم بعملية تفكيك الخطاب وفك عرى المنظومة العقائدية التي تستوطن الذهن من خلال تظافر جهود المتحاورين لإيجاد حلول أفضل للمعضلة والخروج بنتيجة مطلوبة ومعقولة ومثمرة على السواء. فالحوار بهذا المعنى لا يعني التحرك في عملية النقاش من موقع إلغاء الرأي الآخر وإثبات بطلانه، بل من موقع بلورة الآراء وإضفاء واقعية أكثر عليها من خلال طلب التواصل مع فهم مشترك يتحرى الانطلاق فكرياً وعملياً من موقع طلب الحقيقة والانفتاح على معطيات التفاعل الثقافي مع الآخر، من موقع الوضوح في الرؤية للمساهمة في المشروع الحضاري الإسلامي في ما يمثّله من غاية لرأب الصدع والصعود بالواقع المتخلف الذي تعيشه مجتمعاتنا الإسلامية في ظلّ التحديات الصعبة التي يفرضها الواقع الجديد.

وهنا نسجل أول ملاحظة منهجية على كتاب كسروي وأسلوبه في الحوار الذي يحتفظ لنفسه بأنساق فكرية مؤدلجة تفرض على الآخر القبول بها من موقع الإذعان والتسليم. وينطلق في دعوته الحوارية من موقع الداعية إلى الحق، وأنّ فكره ورأيه يمثلان

الحقيقة التي ينبغي على الآخر قبولها بدون الإحساس بالحاجة إلى غربلة ومشاركة عقول الآخرين لصناعة الحقيقة أوالكشف عنها. ولعل الإشكال يرد على الطرف الآخر المشارك في الحوار مع كسروي من حيث السذاجة الفكرية وسرعة التصديق لكل ما يقوله المقابل بدون تأمل وإمعان في المضمون ممّا ساهم في إهدار الكثير من معطيات الحوار الإيجابية وإضعاف قيمته العلمية، فبقي الكتاب يثير أسئلة وعلامات استفهام على عقائد الشيعة لا لتحاول استجلاء الحقيقة والكشف عن مواقع الصواب والخطأ بل لتتهكم وتثير الغبار في وجهة المراجعة النقدية للتراث.

شبهات أصلية وفرعية

يبدأ صاحب الحوارية بعرض مجموعة من انتقاداته لمذهب التشيّع، تارة على مستوى أصول العقائد وأخرى على مستوى سلوكيات أتباع أهل البيت: في ما تعكسه من شعائر دينية أو ممارسات اجتماعية تستوحي مقوماتها من روايات أهل البيت أو من فتاوى علماء الشيعة، وهذه الانتقادات تتمحور عادة حول حقانية وعقلانية عقائد الشيعة أو مشروعية بعض الشعائر والممارسات الدينية، وقد أورد كسروي في هذا الكتاب عشرة إشكالات على الشيعة في مجموعة واحدة، وذكر إشكالات أخرى في موارد متفرقة من كتابه ربّما يصل مجموعها إلى العشرين إشكالاً، ونحن بدورنا نرجع تصنيف هذه الإشكالات إلى أصلية

وفرعية، ونبدأ بمناقشة الأصلية منها ونسعى لإماطة اللثام عن آلياتها المختلفة من الاستبعاد والتحوير والمغالطة ـ إن كانت ـ ممّا يساهم في إلقاء بعض الضوء على الإشكالات والشبهات الفرعية وحلّها.

أمّا الموارد العشرة التي ذكرها كسروي في إطار مجموعة من الأسئلة والاعتراضات، فهي:

1 ـ اعتقاد الشيعة بالتنصيب الإلهي للخليفة.

2 ـ اعتقاد الشيعة بأنّ الخليفة الأول والثاني غصبا الخلافة من الإمام علي وأجبراه على البيعة وآذيا ابنة النبي فاطمة. وكذلك اعتراضه على شتم الشيعة للخلفاء والصحابة.

3 ـ عدم انسجام دعوى الإمام الصادق بأحقيته بمقام الخلافة مع الجلوس في البيت وممارسة التقية.

4 ـ دعوى الشيعة أنّ الأئمّة خُلقوا من نور.

5 ـ دعوى أنّ عالم الوجود خلق من أجل الأئمّة.

6 ـ دعوى أنّ الأئمّة يعلمون الغيب.

7 ـ دعوى أنّ الأئمّة يظهرون المعجزات.

8 ـ بناء الأضرحة والقباب على قبور الأئمّة وزيارتها وطلب الحوائج منها.

9 ـ دعوى أنّ البكاء على الحسين يتسبب في غفران جميع الذنوب.

10 ـ الاعتقاد بالشفاعة في حين أنّ الشفاعة غير معقولة إلّا في أجواء النظم الجائرة والظالمة.

أمّا الإشكالات التي طرحها المؤلف بشكل متناثر في كتابه مضافاً إلى ما تقدم آنفاً فهي:

1 ـ ما يتصل بتعريف الدين.

2 ـ ما يتصل بقضية البداء.

3 ـ ما يتصل بقضية الإمام المهدي.

4 ـ موقف علماء الشيعة من التطبير والضرب بالسلاسل وباقي الشعائر.

5 ـ نقل الجنائز من مناطق بعيدة إلى النجف وكربلاء.

6 ـ طلب الشفاء من اللّه مباشرة وبدون الاستعانة بالطبيب والدواء.

7 ـ اعتراض صاحب الحوارية على عملية تلقين الميت وتصور الشيعة للآخرة والصراط والحساب وعدم اهتمام الفكر الشيعي بإعمار الدنيا.

8 ـ هل أنّ الدين من أجل الناس، أو أنّ الناس من أجل الدين؟

هذه هي أهم الاعتراضات والإشكالات على الشيعة ومذهب التشيع التي أوردها كسروي في حواريته مطالباً علماء الشيعة بالإجابة عنها أو التراجع والاعتراف بضرورة إعادة النظر

بالموروث المذهبي وأنّه لا يمثّل أي بعد عقلاني يتحرك في إطار الحقيقة بل ركام فكري وترسبات ذهنية تحولت في وعي الشيعة إلى عقدة ذاتية مستعصية.

وليس من العسير تمييز الشبهات الأصلية من الفرعية من هاتين المجموعتين من الاعتراضات الكسروية وبالإمكان حصرها في ما يلي:

1 ـ ما يتصل بتعريف الدين وحقيقته.

2 ـ ما يتصل بأمر الخلافة وماهية التشيع.

3 ـ دعوى الشيعة أنّ للأئمّة امتيازات فوق بشرية.

4 ـ العقيدة بالبداء

وسنتعرض، بعد مناقشتنا لهذه الإشكالات، لباقي علامات الاستفهام التي أثارها مؤلف الحوارية ونحاول الإجابة عنها بمنهجية موضوعية تبحث الأمور في مكوناتها الذاتية بعيداً عن الحالة التقدسية لكل ما هو قديم في تراثنا الفكري وبعيداً عن الرؤية التبريرية التي نراها لدى بعض علماء الشيعة (وأهل السنّة أيضاً) والتي تحاول القفز على العقلانية والتوغل في تهويمات ماورائية ومتعاليات مطلقة تساهم في تكريس الجهل والتعصب والخرافة.

الفصل الأول

هوية التشيّع وتشيّع الهوية

تشيع الهوية وتشيع الحقيقة

من الملاحظات العامّة التي تؤخذ على اعتراضات السيد كسروي هو أنّه تحرك في نقده للتشيع من منطق الهوية الواحدة وبلغة الكليات دون القيام بعملية تفكيك الخطاب المذهبي ومعرفة البنى التحتية والإنسانية. السوسيولوجية والأنثروبولوجية التي تقف وراء إنتاج النص وصياغة المذهب والدين، وبذلك يمكن القول إنّ من السذاجة أن نتصور بأنّ اعتراضات صاحب الحوارية تمس جوهر التشيع وبإمكانها أن تجمد الفكر الشيعي في نطاق الإذعان لهذا الشبهات. فالمسألة أعمق من هذا النقد السطحي لبعض جزئيات المذهب أو لبعض ممارسات الشيعة. وإذا أردنا وضع النقاط على الحروف وإضفاء واقعية أكثر على منطق الحوار المذهبي لمعرفة أوجه الخلل والصواب ونقاط الضعف والقوّة فلابدّ من التحرك في إطار نظرة موضوعية تبحث في الفكر الشيعي على مستويات مختلفة من الوعي المذهبي لدى الشيعة.

ولا نكتفي بنسق معين. وتحميل الأنساق الأخرى مسؤولية القصور والتقصير في واحد منها ما هو إلّا كمن ينتقد بعض ممارسات خلفاء بني أُمية أو بني العباس، أو لما تراه بعض المذاهب من مقولة التجسيم والجبر وأمثال ذلك.

من هنا نقول بضرورة القيام بحفر اركيولوجي، لا لبنى النصوص الشيعية بل لواقع القراءة المذهبية لهذه النصوص على أساس ترتيب العلاقة مع الموروث الديني وكيفية صياغة الفهم الديني من هذا النص لمركزية الأنا أو العقل أو الوجدان حيث يمارس الإنسان عملية التأويل والتحوير والتحور من خلال إسقاط حالاته وتصوراته وميوله على النص وبالتالي لا يكشف عن النص إلّا بمقدار ما يكشف عن ذاته وهويته.

ويمكن القول إنّ التشيع ينقسم وفق القراءات التي تترتب على هذا المنهج والآلية في الكشف عن أنساق الفكر الشيعي إلى قسمين:

1 ـ تشيع العوام، أو التشيع التقليدي.

2 ـ تشيع الخواص. أو «التشيع العقلاني» و«التشيع الوجداني».

وينطلق هذا التقسيم تبعاً لنمط التحرك الديني لدى الشخص على أساس العواطف تارة. والعقل أو الوجدان تارة أخرى.

فالأوّل: هو «التشيع التقليدي» الذي يتمتع بالحضور والتواجد

في طبقة العوام من الناس، يشكل هوية الإنسان الشيعي وينطلق من واقع العاطفة وتقليد المحيط الاجتماعي في ما يفرضه المجتمع والأسرة بوجه خاص من تقاليد وشعائر وقراءة على الفرد. فمثل هذا التشيع انفعالي، عاطفي، شعائري، سطحي، تقليدي، دوغمائي، قشري، ماضوي، اعتباري، لاعقلاني وينطلق في الأساس من حاجة الفرد إلى هوية دينية مثل سائر الهويات التي توفرها العناصر الأخرى كالوطن واللغة والقومية وأمثال ذلك. ونلاحظ أنّ جلّ اعتراضات كسروي إنّما ترد على هذا النمط من التشيع لا على النمط الآخر وهو تشيع الخواص كما سيتضح لاحقاً، بل حتى بالنسبة للتشيع التقليدي، فبالإمكان حلّ الكثير من هذه الإشكاليات المطروحة في الحوارية بما ينسجم مع العقل والمنطق فيما لو قمنا بتبديل ملاكات الحقانية والصحة في تقييم المعتقدات والطقوس الدينية، من ملاك العقل والمطابقة (الذي اعتمده كسروي) إلى منطق التجانس وأصالة الفائدة في الفلسفة البراجماتية ـ كما سنرى.

الثاني: وهو «التشيع الوجداني» و«تشيّع الخواص». فإنّ الشيعي هنا لا ينطلق في إيمانه بالأئمّة من موقع التقليد للمحيط الاجتماعي ولرجال الدين، ولا يحسب حساباً للنصوص والتراث، بل يتحرك بوحي الوجدان ومن موقع الإيمان بالله وحبّه للفضيلة وعشقه للمثل الإنسانية والقيم الأخلاقية فيجد الإمام علي مثلاً قد تجسدت فيه الفضائل والمثل وعاش الإيمان الخالص في مشاعره الداخلية وفي سلوكياته وكلماته وعواطفه بحيث تحوّل

وجود اللّه في كيانه إلى حضور فاعل وقوي في حركة الحياة وبذلك يتخذه قدوة وأسوة وإماماً في واقع المسيرة المعنوية والحركة التكاملية في خط الإيمان والعبودية والمسؤولية. فإيمانه بالإمام علي ينطلق من شدّة إيمانه باللّه وبالفضيلة فيكون اللّه هو الأصل وهو الدليل على الإمام علي في ما يمثله من مصداق بارز في طبيعة الإيمان والتقوى والانفتاح على اللّه والخير. لا أنّ الإمام هو الدليل على اللّه كما في إيمان العوام الذين يتوقعون من الأئمّة هدايتهم إلى اللّه وبيان طريق الخير والصلاح للناس كما ورد في الزيارة «**أنتم الأدلاء على اللّه**»[1] فالعوام يعرفون الحق بالرجال وبمواقف الأئمّة وأقوالهم وأفعالهم. بينما الشيعي الوجداني يعرف الرجال بالحق كما قال الإمام علي: «**الحق لا يعرف بالرجال اعرف الحق تعرف أهله**»[2].

لأنّ الحق يعيش في قلبه ومشاعره ويملك عليه عواطفه وإحساساته. من يعشق الحق تعالى يعشق عباده الصالحين ويتمنى اللحاق بهم. وهذا هو العشق الصحيح والولاية الحقيقية لأهل الحق لا العشق التقليدي الذي يحصل عليه الإنسان من خلال التلقين الذاتي والإيحاء النفسي الذي غالباً ما يكون حصيلة الخوف من النار والرغبة في الجنّة والشفاعة، ولا العشق التعليمي

(1) الشيخ عباس القمي. مفاتيح الجنان. زيارة الجامعة الكبيرة.

(2) نهج البلاغة.

الحاصل من التعمق في النصوص التاريخية التي تثبت أنّ الإمام علي أحق بالخلافة من غيره بعد رحلة النبي ـ كما في تشيع رجال الدين.

وعندما يظنّ الشيعي من العوام أنّه يوالي الإمام علي ويعادي أعداءه فهو يتحرك في هذا الخط بدافع ذاتي ولغرض شخصي، وذلك لأنّه قد سمع مراراً من المشايخ وأصحاب المنابر بأنّ النبي قال: «ياعلي لا يحبّك إلّا مؤمن ولا يبغضك إلّا منافق»، وأنّ «علي شيعته هم الفائزون» وأنّ «من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه» فهو يحب علياً بدافع حبّه الشديد لذاته ورغبته في الجنّة والنعيم الأُخروي وخوفه من النار والشقاء الأبدي، فهو لم يتخلص من أنانيته ولم يخرج من قوقعة ذاته إلى حيث حبّ الخير والصلاح والانفتاح على الإنسانية والحق، فمثل هذا الحبّ المزعوم هو حبّ أجوف وموهوم ومجازي لأنّه لا ينطلق من موقع حبّ الحق، والفضيلة والمتجسدة في الإمام علي، وإنّما من موقع حبّ الذات وطلب الشفاعة والخلاص من النار.

وأمّا تشيع الخواص فإنّ حبّ الإمام علي وتولّيه والبراءة من أعدائه لا ينطلق من موقف ذاتي بل بدافع من حبّ الخير وطلب الحق الذي يراه هذا الشيعي متجسداً في الإمام علي وفي سلوكياته ومواقفه، فهو يحبّ الحق الذي في قلب الإمام والعدالة التي في سلوكه أولاً وبالذات، أي أنّه يحبّ الإمام علي لا لأنّه ابن

عم الرسول ووصيه وخليفته وزوج ابنته وصاحب المعجزات والكرامات، بل لعدالته وإيمانه والتزامه الشديد بالقيم الأخلاقية والمثل الإنسانية، وأنّه صاحب المواقف العادلة من قضية الخلافة وبيت المال حيث كان يشفق على الأيتام ويرحم المساكين ولا تلومه في اللّه لومة لائم، فالإمام علي حي في وجدان هذا الشيعي وفي قلبه ويمثّل النور الذي يعيشه الإنسان المؤمن في روحه والذي يكشف له ظلمات الطريق إلى اللّه والفضيلة ويحوّل داخل الإنسان إلى جنّة وبهجة وكرامة في حركة الحياة والواقع. الشيعي التقليدي يحبّ علياً التاريخي الذي قتل في محرابه وهو الآن حي في قبره يرى ويسمع ويرد سلام زائريه «أشهد أنك تسمع كلامي وترد جوابي»، وأمّا الشيعي الوجداني فيحبّ الإمام علي الذي يعيش معه في قلبه ووجدانه، ولهذا نرى العوام من الشيعة يكثرون الزيارة إلى المراقد المقدّسة لتقديم فروض الاحترام وطلب الحاجة والشفاعة الشيعة لأنّهم لا يعتقدون بما يعتقده العوام من أنّ الإمام حي في قبره ويسمع ويرى زائريه: بل حي في قلوبهم وفي أعماق أرواحهم بحيث يقترن بها ويكون شفيعاً لها في الحياة الدنيا قبل أن يكون شفيعاً لها يوم القيامة. وهي كذلك عند اللّه وفي مقعد صدق عند مليك مقتدر في أعلى منازل الجنّة ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[1].

أمّا الموقف من أعدائه، فالعوام من الشيعة لا يرون كمال

---

(1) سورة آل عمران، الآية 169.

الاعتقاد بالإمام وتولّيه إلّا ببغض أعدائه التاريخيين ولعنهم وشتمهم، ولذلك شاع بين الشيعة سبّ الصحابة ولعن من ظلم أهل البيت: وخاصة الخليفة الأوّل والثاني باعتبارهما غصبا الخلافة من الإمام علي وآذوا الزهراء وهجموا على بيتها وكسروا ضلعها...الخ. أمّا الخواص من الشيعة فلا يرون اللعن والسبّ ذا فائدة في حركة المؤمن المعنوية ولا يمثّل عقيدة سليمة وسلوكاً مرضياً للّه وأهل البيت أنفسهم الذين عاشوا في حياتهم الاهتمام بأمر الوحدة بين المسلمين ودعم مواقف الخلفاء والنهي عن الخروج عليهم (باستثناء موقف الحسين من يزيد) وإن كان هناك خطأ في الخلفاء فإنّ هذا الخطأ ذهب مع التاريخ وقد أكل الدهر عليه وشرب وقد ذهبوا جميعاً إلى اللّه الذي يفصل بينهم في ما اختلفوا فيه، فلماذا نجهد أنفسنا في أمور تاريخية لا تمس واقع حركتنا في الحياة، ولماذا نتحرك في علاقتنا مع أهل السنّة من موقع الخصومة من أجل قضية تاريخية تفرض علينا مزيداً من حالات التوتر والصراع المذهبي الذي يحوّل الإيمان في القلب إلى عقدة وكراهية للآخر؟

المذهب التاريخي والمذهب الواقعي

وإذا أردنا تحري الدقّة والعمق أكثر فإنّ الشيعي الحقيقي لا يرى أعداء أهل البيت: هم أولئك الشخصيات التاريخية التي ماتت وانتهت، لأنّه لا يرى أهل البيت برؤية تاريخية. فبما أن أهل البيت أحياء في قلبه ووجدانه في ما يجسّدونه من فضيلة

وإيمان وحركة في العشق لله الخير. فأعداؤهم يقفون في الجانب الآخر لقوى الخير والفضيلة ويمثّلون جميع قوى الشر والرذيلة التي تقف في طريق حركة الناس في واقع الحياة، فأعداء أهل البيت هم قوى الاستبداد ورموز الحكومات الجائرة وأدوات الاستعمار في العصر الحاضر حيث ينبغي للمؤمن التصدي لها والعمل على محاربتها ومواجهتها من موقع التواصل مع حركة أهل البيت في زمانهم والاستلهام من مواقفهم في هذا المسار، مثلاً إذا كان يزيد بن معاوية عدوّاً للحسين في حياته، أو إذا كان بنو أُمية أعداء أهل البيت في زمانهم، فما الفائدة من لعنهم وسبّهم والتبري منهم في واقع الحياة المعاصرة؟ إنّ عدوّ الحق هو الباطل في أي زمان ومكان ولكل زمان رموز للحق والباطل تتحرك في أرض الواقع الاجتماعي، والشيعي الحق هو الذي يستلهم من حركة الإمام علي أو الحسين كيفية التصدي لقوى الظلم والانحراف في عصره لا أن يبتعد عن الواقع ويتوغّل في أعماق التاريخ وينظر إلى حركة التشيع من خلال الاستغراق في زاوية معتمة تستهلك إيمانه في آفاق الماضي وينتقل من عقدة في الفهم إلى عقدة في السلوك على حساب طبيعة الإيمان والإخلاص للحق والعدالة في قضية الصراع بين الحق والباطل!

إنّ الخواص من الشيعة يعيش الحاضر بكل ما يقتضيه من حركة وتضحية وعمل صالح، والشيعي التقليدي يعيش الماضي بكل ما يزخر به من خصومة ونزاع مذهبي وتعقيدات تاريخية

تستهلك جهد العقل في إثبات قضايا تاريخية من أحقية فلان وبطلان فلان دون أن يعود ذلك عليه بمعطيات إيجابية في حركة الواقع بل لمجرّد تكريس الهوية والشعور بالانتماء إلى رموز تاريخية تمثّل الحق في نظره بعيداً عن الالتزام الحقيقي بالمثل الإنسانية والقيم الأخلاقية.

التشيع التقليدي ينطلق في حركته الإيمانية من موقع تكريس الهوية للفرد الشيعي على أساس انتمائه إلى خط الحق التاريخي ويستمد قوته من الرواسب التاريخية الكامنة في ذهنه وفي اللاشعور الجمعي، فالحاجة النفسية للهوية والانتماء للجماعة هي الأساس والأصل في السلوك الديني لهذا الشخص، ومعلوم أنّ صياغة الهوية لكلّ إنسان تؤسس على ما يوحيه المجتمع لأفراده من قوالب معينة في دائرة الفكر والعقيدة والثقافة وما إلى ذلك، وعلى ضوء ذلك لا يمثّل هذا النوع من التشيع نتيجة معينة في دائرة الحق والباطل، أي لا يمكن القول بأنّه حق أو باطل، لأنّ الغرض منه إشباع رغبة نفسية في واقع الإنسان تتمثّل في ما يشعر به الفرد من ضرورة الانتماء إلى مذهب يعتقد المجتمع أنّه على حق، وأنّه يوصل الإنسان إلى ساحل الأمن والسلامة في الآخرة لا أنّه واقعاً كذلك، ولهذا يتساوى في هذه الحقيقة جميع العوام في مختلف المذاهب والأديان، فلا يمكن القول بأنّها على حق أو على باطل لأنّ الفرد لم يتحرك باختياره لاعتناق هذا المذهب دون ذاك بل فرض عليه الاعتقاد به من قبل الأسرة

والمجتمع في عملية التطبيع الاجتماعي للأفراد. والحق والباطل في العقيدة كالخير والشر في دائرة الأخلاق لا يمكن الحكم عليها بشيء إلّا إذا تحرك الإنسان في عملية البحث عن الحقيقة بحرية واختار مذهباً معيناً أو قام بعمل أخلاقي معين من موقع الحرية والاختيار، فحينذاك يصدق عليه أنّه حسن أو قبيح، وليس إذا اعتنق عقيدة معينة أو قام بفعل أخلاقي معين من موقع الجبر والإكراه.

أمّا «تشيع الخواص» فينطلق من حاجة روحية في واقع الإنسان لتحقيق العدالة الاجتماعية وطلب الحق في دائرة المعتقد والتحرك في خط الإيمان والمسؤولية في دائرة العمل والسلوك، ومعلوم أنّ هذا اللون من التشيع، الذي يمثّل روح التشيع وذاته الأصيلة، لا يمكن فرضه على الفرد بأدوات الجبر الاجتماعي، كما لا يمكن أن يتحرك الفرد بهذا الاتجاه بدوافع نفسية وعقل طوباوي وأيديولوجية مغلقة وهوية ذاتية، ومن هنا يمكن أن يتصف بالحقانية لأنّه طلب الحق والعدالة والفضيلة في دائرة الفكر والسلوك.

ويتصف كذلك بالتعددية. فكل من يتحرك في هذا الطريق ويهدف إلى إقامة الحق ومحاربة الباطل فهو شيعي من أتباع الإمام علي والحسين حتى وإن كان من أهل السنّة ومن قادة الحركات الإصلاحية في المجتمعات الإسلامية. ولكن هذه الظاهرة، وهي القيام بثورة ضد الحكومات الظالمة، فلّما حصلت

في التاريخ الإسلامي في أجواء أهل السنّة لأنّهم في الأساس يرون وجوب طاعة ولي الأمر وإن كان ظالماً. فلهذا كان غالبية الثورات والحركات الإصلاحية في الجانب السياسي يقوم بها الشيعة. فالتشيع هو طلب الحق والعدالة، وبما أنّ الإمام علي يمثّل النموذج الأعلى الذي أفرزه التاريخ الإسلامي في مواجهة أشكال الباطل وقوى الانحراف والشر، فنحن شيعة على هذا الأساس، ولكن بمجرّد أن تتحول هذه الحكرة الإلهيّة إلى هوية وينطلق الإنسان في حركته المعنوية والاجتماعية بوحي الهوية الشيعية وينظر إلى الأمور من موقع الاستغراق في قضايا تاريخية تمثّل هويته الدينية، فإنّه ينسلخ من إنسانيته وينحرف عن طريق الحق ويكون دفاعه عن التشيع دفاعاً عن الذات والهوية الفردية، وحينئذٍ يصاب بالاستلاب حيث يبتعد عن روحه وذاته الأصيلة ويستغرق في الأنا الفردية التي تتوارى خلف أطروحات العقيدة والمذهب فيحسب أنّه على حق: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا﴾[1].

الشعار والمضمون!

ومن هنا تتفرع ميزة أخرى لتشيع العوام، وهي ما يتصل بإقامة الشعائر المذهبية والمناسك الدينية التي تعتبر في جميع الأديان والمذاهب الإطار الخارجي والظاهري في عملية التدين،

---

(1) سورة الكهف، الآية 104.

فعندما يتقمص المذهب لباس الهوية الشخصية لدى العوام فسوف يدفع الفرد باتجاه القشور والظواهر بعيداً عن جوهر الدين وروحه وهي الإيمان القلبي والحبّ للّه وللخير، فترى هذا الشخص ينظر إلى حالة التدين من خلال الاستغراق في الشعائر والمناسك المذهبية من قبيل إقامة المآتم الحسينية والزيارة واللطم والضرب بالسلاسل والتطبير (شج الرأس بالسيف) والاحتفال بالمناسبات الدينية وخاصة بموالد الأئمّة والمشي على الأقدام من مناطق بعيدة لزيارة المراقد المقدسة وتسمية الأبناء بأسماء النبي ﷺ وأهل بيته: وأمثال ذلك بحيث تساهم هذه الأعمال في امتصاص الطاقة الإيمانية لدى الشخص فلا يبقى منها شيء للأخلاق والأعمال الصالحة الأخرى، وتعمل كذلك على تفريغ الإيمان من محتواه الحقيقي فيمارس الشيعي هذه الشعائر من موقعها الذاتي الذي يكرس في واقعه الولاية القسرية والحساسية المذهبية، لا من موقعها الإيماني الذي يحرك فيه المشاعر الصادقة والعواطف الإنسانية ممّا يحقق للإنسان مزيداً من الشعور بالمسؤولية والرغبة في الخير، فلا تعجب بعد ذلك عندما نرى تفشي حالة التناقض الشديد والازدواجية بين مدّعيات هؤلاء في مجال التمسك بالولاية وحب أهل البيت، وبين سلوكياتهم المنحرفة وأخلاقهم السيئة في تعاملهم مع الآخر المخالف لهم في الرأي والعقيدة أو في تعاملهم في السوق والإدارة والمستشفى ومراكز الشرطة وما إلى ذلك حيث لا نجد أثراً لتلك الممارسات الدينية والشعائر المذهبية في واقع الحياة

الاجتماعية وكأن الغرض من هذه الشعائر مطوياً في ذاتها وفي ممارستها دون أن تكون وسيلة لتحريك عناصر الخير في وجدان الفرد والتواصل مع أهل البيت في أخلاقهم وإيمانهم وإخلاصهم للإسلام المسلمين، والحال أنّ جميع الشعائر بما فيها الصلاة والصوم والحج ما إلى ذلك، تعتبر وسيلة لتعميق الشعور بالارتباط باللّه وبأهل البيت من أجل أن يتحول واقع الإنسان ومحتواه الداخلي تدريجياً إلى وعي حقيقي بالقيم والمبادىء الأخلاقية فينفتح على الفضيلة والعشق للخير في حركة الحياة. والخطأ الأساسي في هذه الظاهرة يكمن في تصور العوام أنّ لهذه الأعمال والشعائر ثواباً مستقلاً عن الآثار والنتائج الايجابية التي تخلفها هذه الأعمال على روح الإنسان ونفسه، في حين أنّ الثواب على أنّ الشعائر يرتبط بمقدار ما تفرزه هذه الشعائر من آثار على روح الإنسان. فالصلاة إنّما تكون لها قيمة واعتبار وثواب فيما إذا أدّت وظيفتها في النهي عن الفحشاء والمنكر: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ...﴾[1] فإذا لم تؤثر هذا الأثر ولم تحقق هذه النتيجة فلا قيمة لها ولا اعتبار، وهكذا الحال في الشعائر والطقوس الأخرى.

والسبب الآخر في اهتمام العوام بممارسة الطقوس والشعائر وخاصة الشاقة منها كالتطبير وضرب السلاسل والمشي على الأقدام من مسافات بعيدة للزيارة هو الرغبة اللاشعورية للفرد

---

(1) سورة العنكبوت، الآية 45.

في جبران النقص وتعويض الشعور بالإثم، فالأنا لدى هؤلاء تمارس نوعاً من التغطية على سيئاتها من خلال إلحاق الأذى بالبدن الذي ارتكب الخطيئة ـ كما يقول علماء النفس ـ وهذه الظاهرة شائعة لدى المتدينين من كافة الأديان حيث يتصورون أنّ الثواب يرتبط بالمشقة «**أفضل الأعمال أحمزها**»، والغالب في الطقوس الدينية أنّها تتضمن نوعاً من المشقة البدنية كالصوم والحج والجهاد وأمثال ذلك. ولذلك يشعر هذا الشخص بالراحة النفسية بعد ممارسة هذه الشعائر وكأنّه قد تطهر من الإثم والذنب بحمله هذه المشقة، أو أنّه يستحق بذلك شفاعة الإمام الحسين في الآخرة، في حين أنّ تشيع الخواص يهتم أكثر بالمضمون والمحتوى دون القشرة، فلا يتجمد الشيعي الواعي في نطاق هذه الممارسات القشرية بل ينفتح على طبيعة الإيمان بأهل البيت ومتقضياته في الواقع النفساني والاجتماعي ويريد أن يحقق مراد أهل البيت منه في أن يكون إنساناً صالحاً وخيّراً وملتزماً بالقيم الإنسانية الأصيلة. ولهذا السبب لا نرى في مراجع الدين وعلماء الشيعة كثير اهتمام بممارسة هذه الشعائر فلم نرَ أو نسمع يوماً أنّ العالم الفلاني خرج إلى الشارع وشارك في مواكب التطبير أو ضرب بالسلاسل أو حتى المشي إلى كربلاء أو إلى النجف من مناطق بعيدة للزيارة، وسكوتهم عن ممارسة العوام لهذه الطقوس لا يدلّ على تأييدهم الحقيقي لها ـ كما يدعي كسروي ـ بل بسبب أنّ العوام لا يمتثلون لأوامرهم في هذا المجال. وقد حدث أن قام بعض العلماء بالنهي عن بعض هذه

الشعائر كالتطبير وضرب بالسلاسل إلّا أنّ العوام وقفوا منهم موقفاً سلبياً جدّاً، وقد حدثني السيد حسن الكشميري أنّه كان في النجف في أيّام عاشوراء وسمع من ساقي الماء للزوار أنّه كان ينادي بأعلى صوته: اشرب الماء والعن محسن الأمين!! وكان السيد الأمين قد اعترض على بعض الممارسات والشعائر الحسينية وأفتى بحرمتها.

وعندما نقول إنّ الخواص يهتمون بالمضمون المعنوي لهذه الشعائر فهذا لا يعني إهمالها أو عدم ممارستها بل تكون ممارستهم لها بطريقة معتدلة ومعقولة كالزيارة في أيّام المناسبات وصلاة ركعتين في المراقد المقدّسة وقراءة بعض الأدعية مع عدم الاستغراق في إمساك الضريح وتقبيله أو تقبيل عتبة الباب في حالة السجود وأمثال ذلك ممّا يشغل اهتمام العوام، وقد رأيت في مشهد أنّ الكثير من الزوار عندما يصلون إلى باب الصحن الشريف ينبطحون أرضاً ويسيرون على أيديهم وأرجلهم ويبدأون بالنباح كالكلاب حتى يصلوا إلى الحضرة الشريفة، ومنهم من يزحف على خده حتى ينسلخ جلد الوجه ويسيل الدم، كل ذلك لإظهار الذلّة والمودّة للإمام!! في حين أنّ الخواص لا يرون مثل هذه السلوكيات مرضية عند اللّه وعند أهل البيت، بل ورد النهي عنها في الكثير من النصوص: **«لا ينبغي لمؤمن أن يذلّ نفسه»**.

وما يؤيد ذلك أنّ الأئمّة أنفسهم لم يكونوا يهتمون بهذه

الشعائر، فلم يرد في الروايات أنّهم كانوا يقيمون المآتم بمناسبة ذكرى وفاة جدّهم رسول اللّه، أو أميرالمؤمنين، أو الزهراء، أو يتوجهون لزيارة قبورهم أو يلطمون على صدورهم في ذكرى وفاتهم وأمثال ذلك، كل هذه الأمور لا يمكنها تحريك النفس باتجاه الخير والواقعية وهو أن يكون الإنسان نافعاً وصالحاً وملتزماً بالفضائل والأخلاق الحميدة، وهذ هو المهم لدى المؤمن الحقيقي الذي يضع نصب عينيه ما ورد في الأحاديث الكثيرة أنّ: «**خير الناس من نفع الناس**»، و«**الناس عيال اللّه، فأحبّهم إلى اللّه أنفعهم لعياله**»، و«**من لم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم**»، وغير ذلك.

أسطرة الرمز!

ويتّسم التشيع التقليدي بالابتعاد عن التعقل في إيمانه بالأئمّة في ما يتصوره العوام من شخصية أسطورية وفوق بشرية للإمام، وكلما استغرق في الأسطورة وتحرك من موقع الخوارق والمعجزات التي تنقل عن الأئمّة ازداد إيمانه أكثر. مثلاً إيمانه بالإمام علي لا يرتكز على منطق عقلاني في ما يمثله الإمام من حق وعدالة وإيمان باللّه، بل بما يسمع من مواقف خارقة وكرامات عجيبة من قبيل ولادته بالكعبة وردّ الشمس له وتكلمه مع الثعبان وجريه مع الجن وما ورد في الروايات من قول الإمام: أنا الأوّل أنا الآخر وأنا حملت سفينة نوح وأنقذت إبراهيم من النار! وأنا قسيم الجنّة والنار! وأنا القرآن كلّه في الفاتحة كلها

في البسملة، والبسملة كلها في الباء وأنا النقطة تحت الباء!!
وعشرات ومئات من الأقاويل التي لا تمثّل امتيازاً حقيقياً في
الطبيعة البشرية للإمام علي الذي يكفي في حقّه أنّ النبي قال
في حقّه: «**علي مع الحق والحق مع علي**»، وأنّ أبرز للبشرية
النموذج الأكمل والمثال الأعلى للنزاهة والعدالة في الحكم. وفي
الوقت ذاته كان يعيش التحرق على المحرومين والدفاع عن
المستضعفين وشدة الإيمان والتقوى والإخلاص للّه والرسالة.

ومثال آخر يتمثل في قراءة العوام لنهضة الإمام الحسين،
حيث تبتعد هذه القراءة عن النموذج العظيم الذي تركه الإمام
الحسين للبشرية في دائرة التصدي لقوى الظلام والشر
والانحراف. وملامح التضحية في هذا السبيل بكل شيء وتستغرق
في الجانب الغيبي منها. وكلما توغل الحسين وثورته في عالم
الماورائيات أكثر، ازداد إيمان العوام بهذا الإمام أكثر، من قبيل
أنّ الحسين عندما ولد من بطن أمه بكى عليه جدّه وأبوه وأُمّه
والملائكة والجن، وأنّ ملكاً مكسور الجناح جاء إلى مهده وتمسح
به ونال الشفاء وأن ملكاً كان يهزّ مهده وأنّ الجن بايعوه في
كربلاء وأنّ رأسه الشريف كان يتكلّم على الرمح وأنّه بكت عليه
السماء دماً، ولم يرفع حجر يوم عاشوراء إلّا ووجد تحته دماً
عبيطاً، وأنّ الحيوانات والوحوش تجتمع كل عام في مثل هذا
اليوم للنوح والبكاء على مصابه. وغير ذلك ممّا لا يعدّ ولا
يحصى. ولا تختص هذه الحالة بعوام الشيعة في الارتفاع بأهل
البيت إلى مراتب غيبية وماورائية، بل نجد مثل هذه الموارد في

العموم من كل دين ومذهب في ما يخص رموز الدين والشخصيات المقدّسة لديهم، والسبب في ذلك هو أنّ الناس لا يتحركون في دائرة الإيمان والتدين من موقع العقل غالباً لأنّهم يريدون من هذه الرموز الدينية أن تحقق لهم الانفتاح على عالم الغيب الذي يتحرك في وعي المتدين من خلال النموذج البشري الماورائي. فلا يمكن التوصل إلى اللّه إلّا من خلال الإنسان الإلهي الذي تتجلى فيه صفات الألوهية التي تنتزعه من أفقه المحدود وصفاته البشرية الضيقة. وهذه الحاجة النفسية لرموز دينية مقدسة متوافرة في تشيع الخواص أيضاً مع فارق أنّ الخواص وإن كانوا يؤمنون بأن الإمام أو النبي يملك صفات وحالات فوق بشرية بما يهبهم اللّه تعالى من مواهب روحية ومراتب معنوية، إلّا أنّ إيمانهم بهم ليس نتاج هذه الكرامات والخوارق، بل لمجرّد دعوتهم الإنسانية ومواقفهم الرسالية في خط الإيمان والخير والعبودية للّه تعالى.

النفعية والإخلاص!

وآخر ما نورده من ميزات لهذين النوعين من التشيع هو أنّ تشيع العوام ناظر إلى المنفعة وما يحققه الالتزام بأهل البيت وحبّهم وولايتهم من فوائد ومعطيات لهذا الفرد الشيعي، أي أنّ علاقته بأهل البيت هي في مصلحته من أجل قضاء حوائجه الدنيوية والأخروية كالشفاء من المرض وقضاء الحاجات والشفاعة وغير ذلك، بينما يتحرك الخواص في إيمانهم بأهل

البيت من موقع ذوبانهم في الحق وعشقهم للإنسانية لا من موقع المصالح الشخصية، وربّما يتصوّر البعض أنّ كل إنسان يتحرك من موقع حبّ الذات حتى أكثر المؤمنين إخلاصاً مع تفاوت في الدرجة لا في النوعية، أي الفارق بينهما كمّي لا كيفي، إلّا أنّ التأمل في عمق هذه المسألة يظهر لنا سطحية هذا التصور، ففرق بين نافذة الوجدان والذات الأصيلة في الإنسان، فالأول مازال يعيش في عتمة الأنا الفردية ويريد الدين لحماية مصالحه الشخصية، والثاني قد خرج من أجواء الأنا إلى أجواء الحق وأذاب نفسه في اللّه، فهو ينظر إلى الإمام من هذه الزاوية ولا يريد منه شيئاً من أمور الدنيا والآخرة، بل يريد أن يعطي ويبذل من نفسه وماله كما أعطى الإمام وبذل في سبيل اللّه، وبعبارة أخرى يتخذ من الإمام أسوة وقدوة في حركة الحياة ويريد أن يحاكيه في أعماله وسلوكياته كيما يحقق في نفسه الانسجام مع روح الإمام والتناسب مع شخصيته ويكون من شيعته على هذا الأساس، وعلى ضوء ذلك يكون حبّه للإمام أو النبي صادقاً ونابعاً من أعماق الذات لوجود انسجام في الروح والشخصية بينه وبين الإمام. ومعلوم أنّ هذا الانسجام هو الذي يحقق التجاذب بين شخصين، فالخيّر ينجذب للأخيار والشرير ينسجم مع الأشرار «والطيور على أشكالها تقع» كما يقول المثل.

ومن هنا نقول بأنّ تشيع الخواص يبدأ في حركته الإنسانية من الأعلى أي من اللّه من شدّة العلاقة العاطفية معه وترشحها على مفردات العقيدة الأُخرى: النبوة والإمامة، وهذا هو ما نقرأه

في الدعاء: «اللّهم عرفني نفسك فإنك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف نبيّك، اللّهم عرفني رسولك فإنّك إن لم تعرفني رسولك لم أعرف وليك...»[1] بينما يبدأ العوام في حركتهم الإيمانية من الأسفل إلى الأعلى فيتصل بالإمام أولاً ليوصله إلى الله، ويتعرف على الإمام أوّلاً ليعرفه بالله، وهذا الاتصال بالإمام ومعرفته لا يقوم على أساس الانسجام المنطقي في البعد العقلاني للالتزام بالرمز، بل ـ كما قلنا ـ يقوم على أساس الخوارق والحالات الغيبية التي لا تمثّل بعداً عقلانياً في تبرير الإيمان، لأنّ القوة الخيالية تتسع وتنمو في هؤلاء على حساب القوّة العقلية، فيؤمن بالإمام أولاً، ثم بفكره ثانياً، فإذا جاء الفكر على الضد من الإيمان ألقى الفكر جانباً والتزم بالإيمان، فلو قلنا مثلاً للعوام من المسيحيين كيف تؤمن بأنّ المسيح ابن الله، أو أنّ الخمر في العشاء الرباني هو دم المسيح والخبز هو لحمه؟ فسوف يقول إنّ هذه من أمور الغيب التي لا تدركها عقولنا ونحن نؤمن بها وإن لم نجد مبررات معقولة! أو مثلاً لو قلنا للسنّي: كيف يكون جميع الصحابة عدول وهم قد اختلفوا في ما بينهم حتى وصل الأمر بينهم إلى حدّ الاقتتال كما في حرب الجمل وكان أحدهم يكفّر الآخر ويلعنه بل قد لعن القرآن بعضهم وسماهم بالمنافقين؟ فسوف يقول: لا ينبغي لنا التدخل في هذه الأمور من موقع التحقيق والنقد بل يجب الإيمان بهذه الحقيقة بدون تأمل! ولو

---

(1) مفاتيح الجنان.

قلنا لأحد العوام من الشيعة كيف تعتقد بأن التطبير وضرب السلاسل وإلحاق الأذى بالبدن من خلال المشي مئات الكيلومترات لزيارة مرقد الإمام، أنه يوجب لك الشفاعة غداً وما هي العلاقة بين التطبير وإحياء نهضة الإمام الحسين، أو العلاقة بين اللطم وبين الشفاعة؟ ولماذا لا تطلب حاجاتك من اللّه الذي هو أقرب إليك من حبل الوريد وتطلبها من الإمام الذي مات قبل أكثر من ألف عام؟ فسوف ينظر إليك شزراً وربّما قال في نفسه: يالك من وهابي لئيم!

التقليد والتحقيق!

وفي مثل هذا التشيع تكون العقيدة الذهنية المستوحاة من المحيط والأُسرة هي المحور للحق والنجاة في الآخرة بينما يكون العمل الصالح هو المعيار للمعاينة والنجاة في تشيع الخواص، ولا يكون العمل صالحاً إلّا إذا كان القلب صالحاً وسليماً. ومن هنا يهتم الخواص من الشيعة بتطهير القلب والتحرك في خط الفضائل والأخلاق والاهتمام بخدمة الآخرين وقضاء حاجاتهم والتخفيف من معاناتهم، فكل من كان سليم القلب من النوازع الشريرة ويتحرك في حياته وتعامله مع الغير من موقع الحبّ والشفقة والصدق فهو على حق ومن أهل النجاة وإن لم يكن شيعياً في الفكر والمعتقد، لأنّ العقيدة ليست هي الهدف والملاك في النجاة والسعادة في الآخرة كما هو السائد في تشيع العوام، بل هي وسيلة لتحقيق وتقوية عنصر الخير في واقع الإنسان، أي

أنّ العقيدة الذهنية ما لم تتحول إلى عنصر وجودي خيّر في واقع الإنسان وروحه، وما لم ينقل الإنسان من أجواء الذات والأنانية والمصالح الشخصية إلى أجواء الفضيلة وحبّ الإنسانية، فسوف تتحول إلى حقائق محنطة في الذهن تفرض على الإنسان الالتزام بالقشور دون التحلي بالمضمون، ومعلوم أنّ التحلي بالمضمون وسلوك طريق الالتزام الحقيقي بالقيم التي دعا لها أهل البيت: يستلزم الحركة في خط المسؤولية والانفتاح على الرسالة من موقع العمق الوجداني والسير ضد التيار أحياناً وضد الأهواء والاعتبارات والعناوين، بينما لا يكلّف تشيع العوام صاحبه أكثر من القناعة بالمعتقد والاكتفاء بما سمعه من الآباء والمحيط الاجتماعي من وجود اللّه والنبي واثني عشر إماماً معصوماً يشفعون له يوم القيامة مع ممارسة الشعائر والاستمرار في توليهم والتبري من أعدائهم على مستوى اللفظ والفكرة فحسب، أي لا يطلب منه تغيير محتواه وباطنه ولا تغيير المجتمع وتحمل مسؤولية إصلاح أشكال الخلل في العقائد والأفكار والسلوكيات، لأنّ المفروض أنّه على حق وأنّ المجتمع الذي يعيش فيه على حق في الدين والعقيدة فلا يرى مشكلة في هذا المجال لأنّه يسير مع التيار ومذهبه يتطابق مع مذهب عامة الناس وسلوكه مع سلوكهم، بل يستوحي كونه على حق من مشابهة معتقده لمعتقدات سائر الناس، فدين الناس هو المعيار للحق والباطل. وبما أنّ تشيع مثل هذا الشخص يمثّل هويته الشخصية، وتقدم أنّ الهوية مقتبسة من المحيط والتلازم مع البيئة، فلذلك

يخاف من أي تغيير يحصل في عقائد الناس، حيث يؤثر على عقيدته هو، ومن هنا نرى المشايخ يخافون الأفكار الجديدة وحالات النقد لبعض مظاهر الانحراف الديني خوفاً منهم على عقائد العوام، وفي الحقيقة يخافون على عقائدهم من الاهتزاز والتزلزل لأنّها مرتبطة بعقيدة العوام ولا تملك استقلالاً في الوعي أو ثباتاً في الذات، وهذا هو حال دين الهوية الجمعية.

ومن ذلك نعلم لماذا يعيش الخواص القلّة الغربة والتفرد والمعاناة في حركة الحياة، فالتشيع الحقيقي يطلب من صاحبه أن يعيش كأبي ذر في مواجهة الانحراف والزيغ بكل أشكاله وألوانه ولا يقنع بالاسم والانتماء والعقيدة الصحيحة.

إلى هنا يتبيّن أنّ التشيع التقليدي مدخل إلى اللاعقلانية والتبعية في الفكر والمعتقد ولا يلبّي حاجات الإنسان الروحية المعنوية وقيمه الأخلاقية وبعبارة أخرى فإنّ هذا النمط من التدين لا عقلاني وغير واقعي، وغير نافع، ومضرّ، بعكس التشيع الوجداني الذي يتّسم بكونه عقلانياً وواقعياً ونافعاً للإنسان على جميع المستويات أمّا كون التشيع التقليدي غير عقلاني فلأنّه لا معنى للقول بأنّ من يعتقد بأنّ الإمام علي هو الأولى بالخلافة بعد النبي وأنّ عدد الأئمّة اثنا عشر فإنّه من أهل النجاة والسعادة في الآخرة، ولا معنى لأن يلطم الإنسان على الحسين أو يقيم مجالس البكاء والنياحة ويكون من أهل النجاة والسعادة أو يلعن الخلفاء الغاصبين حق أهل البيت ويكون من أهل النجاة

والسعادة من جهة أنّ كل هذه الأمور لا ربط لها من ناحية منطقية مع طبيعة النجاة والسعادة في الدنيا والآخرة. نعم قد تمارس النفس «الأنا» تغطية لا شعورية على العقل في ما توحيه للإنسان بأنّه سينال الشفاعة في الآخرة وأنّ اللّه قد رضي عنه بهذه الأعمال الدينية، إلّا أنّ أدنى تأمل في هذه المسألة يكشف زيف هذا الإيحاء والتلقين الوهمي ويعيد ذلك السؤال أيضاً، فأي علاقة بين هذه الأعمال وبين الشفاعة ورضى اللّه تعالى؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ اللاعقلانية في تشيع العوام تتحرك من خلال قيام هذا الشيعي بتجميد عقله والتبعية المطلقة للموروث الديني ولما يقول المشايخ وأصحاب المنابر دون العمل على غربلته وتمحيصه لمعرفة الصواب عن الخطأ والحق من الباطل، بل إنّه يلبس هذه التبعية ويلبس العقل لباساً شرعياً ويسمّيه بـ«التقليد»، في حين أنّ «تشيع الخواص» يتمتع بالعقلانية في الرؤية وفي المنهج والسلوك. فالتشيع للإمام علي لا يعني الاعتقاد بأنّه الخليفة الأوّل بعد النبي ولا حقانيته بالخلافة والرئاسة الدنيوية، بل بمعنى الإمام الذي تقتدي به في طريق الحق والعدالة والإيمان والانفتاح على اللّه والفضيلة، والتشيع للإمام الحسين لا يعني إقامة مآتم البكاء والنياحة واللطم على مصابه أو شج الرؤوس والمشي مئات الكيلومترات لزيارته، بل الاستلهام من نهضته في سبيل إعلاء كلمة الحق وعدم الخضوع لقوى الزيف والانحراف في واقع الحياة والمجتمع. والإيمان بالمهدي لا يعني التسليم لكل من يرفع لواء النيابة عن الإمام

وتقليده والإذعان لأوامره في جميع مناحي الحياة السياسية والاجتماعية وتسليمه الحقوق الشرعية وما إلى ذلك ممّا يعيشه الشيعة من أشكال التبعية والاستبداد الديني والسياسي، بل يعني الأمل بالغد المشرق وحالة الانتظار الإيجابي الفعّال لظهور معالم العدالة وسيادة المعنوية والفضيلة في المجتمع البشري.

أمّا كون التشيع التقليدي غير واقعي، فمن جهة كونه لا ينطلق من إيمانه بأهل البيت من موقع فكري ولا يقوم على أساس واقعي بل على أساس المعجزات والموهومات والحاجات النفسية وتلقين المحيط الاجتماعي الذي يلبس الأوهام ثياب الحقائق، ولهذا تسود في أجواء الشيعة الخرافات والتمسك بالخيالات والمنامات والتصديق بالأساطير والغيبيات من قبيل تصديقهم بحضور الزهراء في مجالس العزاء! أو حضور المهدي في مجلس فلان من السادة حيث يضع سجادة للصلاة ويصلي هو وجميع الحضور خلف هذه السجادة على أساس أنّ الإمام المهدي يصلي عليها من حيث لا يرونه. أو الاعتقاد بالحوبة وأنّ السيد «شيّور» أي يلاقي المسيء إليه جزاءه الفوري بأشدّ ما يكون الجزاء والعقوبة!! بينما لا يؤمن الشيعي من الخواص بأي من هذه المقولات والموهومات بل يبني إيمانه على أساس معطيات الواقع والعقل.

الفصل الثاني

تعريف الدين

كما أشرنا في بداية البحث أنّ الغرض من هذا الحوار هو التوصل إلى نتائج مثمرة والاقتراب أكثر من الحقيقة من خلال تضافر الجهود المخلصة والإصغاء إلى رأي الآخر المخالف من موقع الإنصاف وتحري الحقيقة وبالاستمداد من أدوات العقل والنقل في عملية الاستدلال وبالتالي إخراج هذا الحوار من أجواء الجدل العقيم والرغبة في الانتصار للذات وإلغاء الآخر، إلى أجواء المواجهة الرسالية المنفتحة على الإيمان والقيَم والمسؤولية. وهذا لا يكون إلّا بترك الجزم والتحرك على مستوى البحث في الثوابت والمباني المسبقة وغربلتها وعدم القناعة بحقانية معتقداتي وبطلان معتقدات الطرف المقابل إلّا بعد وضعها على مشرحة النقد وتسليط أضواء البرهان عليها، لأنّ الاكتفاء بالثوابت والأصول الموضوعة المسبقة لكل طرف في عملية الحوار من شأنه إجهاض العملية والمراوحة في المكان، إذ إنّ لكل طرف متبنّياته المقتبسة من النصوص الدينية والتراث المذهبي.

ومعلوم أنّ العقائد لا يصح أن تستوحى بأجمعها من النصوص والأدلة النقلية، فهناك أصول العقائدية لا تقبل التقليد كما أكّد ذلك علماء الشيعة[1].

وحينئذٍ فقط يمكن لعجلة الحوار أن تتحرك وفق الآلية المطلوبة لتشخيص مواضع الخلل والعمل على تنمية وتصحيح الموروث وتخطي بعض حقوله بعيداً عن الحالة النفسية المتشنجة في طبيعة النقاش.

على هذا الأساس نأخذ المسألة الأولى من المسائل الخمسة ونضعها على مائدة البحث لاستجلاء مضمونها والتنقيب بعمق في تعقيداتها.

تعريف الدين وحقيقته

تقدم أنّ كسروي يرى أنّ هذه المسألة هي أصل المسائل، فما لم نعرف الدين وحقيقة التدين والإيمان فلا يمكن الانطلاق لدراسة بقية المسائل من موقع الفكر والعقل، ويرى أنّ الدين عبارة عن «معرفة العالم والحياة» ومن أجل بيان مقصوده من هذه العبارة وبلورتها أكثر يقول:

---

(1) يقول الشيخ المظفر في عقائد الإمامية: لو في الحقيقة أنّ الذي نعتقده أنّ عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الحق ومعرفة خالق الكون كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعي النبوة وفي معجزته، ولا يصح عندها تقليد الغير في ذلك مهما كان لذلك الغير من منزلة وخطر: عقيدتنا في النظر والمعرفة، ص 31.

«المقصود هو أنّ الإنسان ينبغي أن يعرف مضمون هذا العالم بالمقدار الممكن، ويفهم كذلك معنى هذه الحياة ويتعرف على الحقائق في طبيعة هذا العالم من موقع الفكر والتعقل وبالتالي يستطيع الاستفادة بصورة صحيحة من ملذاتها ويبتعد عن شرورها... فعندما نتأمل في طبيعة هذا العالم ونفكر جيداً في رؤيتنا هذه، نرى أنّ العالم لا يمكن أن يوجد لوحده، ونرى وجود نظام حاكم على هذا العالم من خلال قوانين وأغراض معينة، فكل شيء يسير وفق حكمة خاصة، ونرى أننا جئنا في حياتنا إلى هذا العالم بدون اختيار وسوف نخرج بدون اختيار أيضاً. هذه الأمور نراها في حياتنا ونجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بوجود عالم خلف هذا العالم يتكفل بإدارة شؤونه، وهناك قوة تدبر أمور هذا العالم».

المناقشة

يبدو أنّ السيد كسروي قصد بكلمة الدين في هذا التعريف معناه الخاص لا المعنى العام الذي يراد به ما يعمّ الدين الحق والدين الباطل، وأحد موارد استعمال هذه الكلمة في القرآن في المعنى العام هو قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[1] والآية: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ...﴾[2].

(1) سورة الكافرون، الآية 6.

(2) سورة غافر، الآية 26.

فعندما يقرر كسروي أنّ الدين هو معرفة العالم والحياة، فلا بدّ أنّه يقصد المعرفة الصحيحة والمطابقة للواقع. ومعلوم أنّ المعنى السائد لهذه الكلمة في المصطلح القرآني هو: التسليم للّه تعالى، وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ...﴾[1].

يقول الأصفهاني صاحب المفردات: «والدين يقال للطاعة والجزاء واستعير للشريعة، والدين كالملة لكنه يقال اعتباراً بالطاعة، والانقياد للشريعة»[2] فنلاحظ أنّ هذا المعنى للدين قد أخذ بنظر الاعتبار البعد القلبي والعاطفي للدين ولا يتضمن عنصر المعرفة الذهنية كما نراه في تعريف كسروي.

أمّا التعريف المتداول للدين على ألسن الفقهاء والمتكلّمين فهو عبارة عن: «مجموعة من العقائد والأخلاق والقوانين والمقررات التي يراد بواسطتها إدارة أمور المجتمع البشري»[3].

وهنا نلاحظ مرّة أخرى محورية البعد المعرفي والاجتماعي للدين وتهميش الأبعاد الأخرى، وبينما يركز علماء الإسلام على البعد المعرفي والفقهي للدين نرى أنّ علماء الكلام في الغرب ينطلقون في تعريفهم للدين من موقع البعد النفساني والاعتقادي مثلاً يرى «هربرت اسبنسر» أنّ الدين عبارة عن «التصديق

(1) سورة آل عمران، الآية 19.

(2) المفردات، مادة ـ دين.

(3) الشيخ عبدالله جوادي الآملي، الشريعة في مرآة المعرفة، ط 1، مركز إسراء، ص 111.

والإيمان بهذه الحقيقة وهي أنّ جميع الأشياء في عالم الوجود إنّما هي تجليات لقدرة مطلقة أعلى من مستوى إدراكنا».

ويقول «برادلي»: «الدين هو السعي لإظهار الحقيقة الكاملة للخير في جميع أبعاد الإنسان».

ويقول «ماتيو آرنولد»: «إنّ الدين عبارة عن قيم أخلاقية تمّ تحريكها في واقع الإنسان بمساعدة الإحساسات المتعالية».

ويقول «ج. جي. فريزر»: «أفهم الدين بأنّه نوع من استعطاف القوى المهيمنة على الإنسان والاعتقاد بأنّها هي المدبّرة لأمور الطبيعة والحياة البشرية».

ويرى «شلاير ماخر» أنّ جوهر الدين عبارة عن الإحساس بالتعلق بالمطلق.

أمّا «آ. آي. هابدون» فيرى في معنى الدين أنّ الأصل فيه أنّ الإنسان ـ هذا الحيوان الاجتماعي ـ يمد يده لطلب القيمة والاعتبار لحياة مرضية[1].

ومن العلماء من يأخذ من مفهوم الدين بعده الوظيفي في ما يحقق للإنسان من راحة نفسية واطمئنان روحي في مواجهة تحديات الواقع وصعوبات الحياة، في حين أنّ البعض الآخر ينظر إلى الدين من زاوية سوسيولوجية من خلال دوره في حفظ

---

(1) انظر: الدين والآفاق الجديدة، تأليف مجموعة من فلاسفة الغرب، ترجمة غلام حسين توكلي، ص 20 ـ 32.

النظام الاجتماعي والمساهمة الجدية في عملية تطبيع الفرد لصالح الجماعة كما هو المعروف من «دوركايم».

وخلاصة الكلام أنّ تعريف الدين يقوم على أساس شبكة متواصلة من القراءات والسلوكيات والتوقعات التي تختلف باختلاف وعي الأفراد وثقافتهم وحالاتهم، ومن هنا نرى كل هذا الاختلاف في تعريف الدين بين علماء وفلاسفة الدين. ولا أعتقد أنّ من المجدي أن نتحرك على مستوى البحث عن معنى الدين والتدين وتعريفه قبل القيام بعملية تفكيك للمحتوى المعرفي والأنطولوجي لحقيقة الدين والتدين للوقوف على جوهر الدين من خلال النظرة المعيارية التي تقرر مكانة الدين في منظومة القيم.

على هذا الأساس يرى الكثير من العلماء والمتكلمين أنّ الدين يشمل في مضمونه وتعاليمه ثلاثة أطر أو أبعاد: «العقيدة، والأخلاق، والأحكام الشرعية». فالعقيدة تتمثل بالأصول الأولية للدين من التوحيد والنبوة والمعاد وما يتفرع عليها من قضايا ومعتقدات ضرورية كالاعتقاد بالملائكة والجن والجنّة والنار وعصمة الأنبياء وما إلى ذلك. والأخلاق تمثّل البعد السلوكي للإنسان في إطار القيم، والأحكام الشرعية تتصل بالمناسك والشعائر في إطار الفقه.

وهناك من العلماء ـ وخاصة العرفاء ـ من ينكر هذا التقسيم الثلاثي لقصوره عن استيعاب عنصر الإيمان القلبي في

ما يعكسه من عواطف وحالات روحية تمتد في أعماق شخصية الإنسان وتمثل جوهر الدين ولبّه ويتفرع من هذا الإيمان القلبي كل من العقائد والأخلاق والفقه. وعلى أساس هذا التقسيم يتحصل لدينا أربعة أركان للدين تبعاً لأربعة أبعاد في وجود الإنسان وهي: البدن، والذهن، والنفس، والروح. والأركان الأربعة للدين هي «الإيمان القلبي» ويتصل بجوهر الروح، و«العقائد» وتتصل بعقل الإنسان وذهنه. و«الأخلاق» تتصل بالنفس، و«المناسك والشعائر» وتتصل بالبدن.

الركن الأول: «الإيمان القلبي»، وهو ما يصطلح عليه بـ «التجربة الدينية» التي هي عبارة عن إحساس الإنسان بوجود اللَّه في أعماق روحه ووجدانه، أي يشعر بأنّ اللَّه موجود في قلبه بالعلم الحضوري لا الحصولي الذهني كما في مصطلح المناطقة، وهذا الركن من أركان الدين يمثّل أصل الدين وجوهره ويختلف عن الاعتقاد بالتوحيد الذي هو من مقولة المعرفة الحصولية الذهنية، التي تعدّ فعلاً عقلانياً للإنسان وتقوم على أساس الاستدلال والبرهان وربّما يصل به الإنسان إلى مرتبة القطع واليقين الذي لا مزيد عليه، وليس بالضرورة أن يقترن مع حالات عاطفية من الحبّ والأنس والتوكل وأمثال ذلك، في حين أنّ الإيمان القلبي يلازم وجود حالات عاطفية قوية تجاه متعلق الإيمان وليس لمقداره حدّ. فهو يتحرك في أجواء الزيادة والنقيصة ولا يمثّل اليقين المنطقي مرحلة نهائية للإيمان، أي أنّه وجود مشكك (= التشكيك المنطقي) كما يشير النص

القرآني إلى هذا المعنى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا...﴾[1] فمع وجود اليقين لدى المؤمن إلّا أنّه مع ذلك يزداد إيماناً على إيمانه. يقول الشيخ محمد مجتهد الشبستري في تقريره لهذه الحقيقة: «ليس الإيمان أن يكون للشخص عقيدة بأن لهذا العالم خالق، فهذه عقيدة، وهي عقيدة صحيحة وجيدة ولكنّها ليست إيماناً. والإيمان ليس هو اليقين فقد يحصل لديك يقين بأنّ لهذا العالم خالقاً، وهذا اليقين يمكن أن يحصل بالإيحاء والتلقين وربّما يتعلق اليقين بمسألة باطلة. والإيمان ليس هو العلم أيضاً. فقد يكون للإنسان علم بوجود اللّه وعلم ببعض القضايا الفلسفية التي يستنتج منها أنّ هذا العالم لابد أن ينتهي إلى واجب الوجود، فهذا علم وليس إيمان... الإيمان هو أن يقع الإنسان مورد الخطاب الإلهي ويكون مخاطباً للّه تعالى. من يسمع هذا الخطاب الإلهي في أعماق ذاته ووجدانه فهو مؤمن، لا من يجمع سلسلة من أصول العقائد الجافة ويتعصب لها ويتحرك في علاقته مع الآخر المخالف له من موقع الخصومة والإلغاء، فمثل هذا الشخص يخلق لنفسه إلهاً ذهنياً ينفي به وجوده وإنسانيته. ولو استعرضنا صفات وحالات المؤمنين في القرآن الكريم لأدركنا جدياً حقيقة الإيمان في منظور القرآن. فالقرآن لم يتحدث عن المؤمنين الذين لهم عقيدة بأنّ لهذا العالم خالقاً، وأساساً، فإنّ كلمة «عقيدة» لم ترد في القرآن. ولو تصفّحت

---

(1) سورة الأنفال، الآية 2.

حالات المؤمنين في القرآن لرأيت أنّه يتحدث عن حالات وجودية تسيطر على وعي المؤمن وتملك وجوده لدى سماعه آيات اللّه ويعيش حالة عاطفية شديدة بحيث يتغلب عليه البكاء:

﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[1]

﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾[2].

المؤمن هو الشخص الذي خرج من دائرة ذاته وفرديته ليعيش مع اللّه... وقد ورد هذا المعنى في الإنجيل أيضاً وأنّ «من وجد ذاته خسرها، ومن خسر نفسه من أجلي فقد وجدها...».

الإيمان كما تعكسه الأديان الإبراهيمية، والتي يعتبر الإسلام واحداً منها، هو نوع من التجربة ونمط من الحياة التي يختارها الإنسان من موقع الإرادة. فالإنسان المؤمن هو الذي يستلم الخطاب الإلهي بواسطة أو بدون واسطة ويعترف بوجود الحقيقة الإلهية المقدّسة، ويشهد بذلك بحيث يتجلى هذا المعنى في حياته وسلوكه وفي اعتماده على اللّه ويعكس حالة من العشق للّه والأمل به في أعماق وجود الإنسان»[3].

---

(1) سورة الأنفال، الآية 2.

(2) سورة مريم، الآية 58.

(3) محمد مجتهد الشبستري، الإيمان والحرية، ص 29 ـ 38 ـ 77.

ومن ذلك يظهر وجه الخلل في ما ذكره السيد كسروي في تعريف الدين حيث أخرج من تعريفه هذا الركن المهم من أركان الدين وهو الإيمان القلبي الذي يحول العقيدة الدينية من فكر جاف يدور في مدارات ذهن إلى واقع حي في حركة الحياة والعاطفة والروح، واقتصر على بعده المعرفي الذهني.

الركن الثاني: «منظومة العقائد»، فكل دين لابدّ له من منظومة عقائدية تمثّل المباني الفكرية للسلوك الديني للفرد ويكون الاعتقاد بالتوحيد هو الأصل في هذه المنظومة بالنسبة للأديان الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام) وربّما يكون النبي أو المؤسس للدين هو الأصل كما في البوذائية. وعلى أية حال فالعقائد بمثابة الضوء الذي يتحرك المتدين بواسطته في خط الرسالة والتدين. ولا شك أنّ العقائد ناظرة إلى الواقع، ولذلك تكون هناك حاجة ماسة لإثبات مفردات العقيدة بأدوات العقل والبرهان حيث يتكفّل علم الكلام أو اللاهوت بهذه المهمّة في كل دين، ورغم أنّ المتدينين في مختلف الأديان يتحركون لإثبات صحة وحقانية معتقداتهم بدوافع نفسانية في الغالب، إلّا أنّ ذلك لا يمنع من قبول هذه الحقيقة، وهي أنّ العقائد لابدّ أن تكون معقولة وتملك في ذاتها القابلية للإثبات بما يكفل لها سلامتها من الجهالة والخرافة، فالمفروض أن تكون العقائد معقولة ومقبولة لدى العقل لا أن تكون عقلانية بالضرورة، ففرق بين الأفكار العقلانية والمعقولة في أنّ الثانية يكفي في قبولها أن لا تكون خرافية، أي تتمتع بدرجة مقبولة من تأييد العقل

والعقلاء كما هو الحال في أغلب موارد السيرة العقلانية التي تنطلق من حاجات نفسية واجتماعية في حركة الحياة والإنسان، وليس بالضرورة أن تكون العقائد عقلانية تماماً، أي تتمتع بالقابلية للإثبات المنطقي والبرهان العقلي، مثلاً عبادة الأوثان لا تملك القابلية لأدنى درجة من المعقولية فهي عقيدة خرافية، ولكن الإيمان بالآخرة مثلاً أو حتى الإيمان بالله والنبوة ربّما لا يمكن إثباتها بالأدلة العقلية، ولا يمكن نفيها كذلك، أي أنّها تتميز بحالة من «تكافؤ الأدلة» إلّا أنّ هذا لا يمنع من أن تكون معقولة من جهة معطياتها العامة في حركة الإنسان ومن جهة انسجامها مع سائر مفردات العقيدة الأخرى، وهذا يعني أنّ معيار المعقولية المطلوبة في طبيعة العقائد لا ينحصر في مطابقة العقائد للواقع، بل قد يكون المعيار هو مقدار انسجامها وتلاؤمها مع ثقافة الفرد ومستواه الفكري ومعتقداته الأخرى، وقد يكون المعيار في المعقولية ما يفرزه المعتقد من معطيات ونتائج على أرض الواقع النفسي والاجتماعي.

وعندما نقول إنّ العقائد لابدّ أن تكون ناظرة إلى الواقع فهذا لا يلزم منه أن تكون قابلة للإثبات العقلي والمنطقي، بل يكفي أن لا تكون متناقضة منطقياً مع أحكام العقل مع إمكان إثبات صحتها وحقانيتها بمعايير أخرى غير معيار المطابقة مع الواقع. على سبيل المثال العقيدة بالمهدي متلائمة ومنسجمة مع مفردات أخرى لعقائد الشيعة وليس فيها محذور منطقي. وهذا المقدار يكفي لمعقولية الاعتقاد بها، أو على سبيل المثال العقيدة

باليوم الآخر التي تدخل في دائرة المعقولية لما تنتجه من معطيات إيجابية كبيرة في حياة الإنسان وسلوكياته في مواجهة التحديات التي يفرضها الواقع ولئلا تتحول الحياة في حركة الشعور الداخلي إلى عقدة من حيث الاستغراق في العدم والفناء المخيف.

والآن نعود إلى التعريف المذكور في «الحوارية» لنرى أنّه يفتقد هذا الركن من أركان الدين أيضاً أو أنّه قاصر عن استيعابه بشكل معقول. فبالرغم من أنّ العقائد تدخل في مقولة المعرفة العقلية إلّا أنّها لا تعني «معرفة العالم والحياة» فهذا التعريف من جهة يستبطن خللاً معرفياً وإبستمولوجياً وهو أنّ الإنسان يتوقع من الدين أن يمنحه رؤية شمولية للعالم والحياة. فكيف يكون الدين نفسه عبارة عن معرفة العالم والحياة؟! فكل دين يحمل في مضمونه رؤية خاصة عن العالم والحياة لا أن يصوغ الإنسان لنفسه رؤية معينة عن العالم والحياة بعيداً عن تعاليم الدين ثم يجعل قراءته هذه ديناً له. وبعبارة أخرى إنّ هذه المقولة تدخل في إطار الفلسفة لا الدين. أي أنّ الإنسان يتحرك بعقله لصياغة قراءة عقلانية عن العالم والحياة وهي ما يطلق عليها بالرؤية الكونية. فحتى لو توصل الإنسان من خلالها إلى إثبات وجود الله كما في بعض المدارس الفلسفية. إلّا أنّ ذلك لا يكون ديناً. لأنّ هذه الرؤية تفتقد إلى المحرك باتجاه الحق والفضيلة. ومعلوم أنّ مجرّد الاعتقاد بوجود الله لا يستدعي الحركة في خط الحق والإيمان والمسؤولية. فإبليس مثلاً كان

معتقداً بوجود اللّه ـ كما هو المقرر في النصوص الدينية ـ ويعتقد باليوم الآخر أيضاً حيث يقول: ﴿قَالَ أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[1].

ولكن مع ذلك وبسبب روح التكبر التي كان يعيشها وعدم إذعانه للأمر الإلهي بالسجود لآدم فإنّ القرآن ينعته بالكفر: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2].

وعلى ضوء ذلك فربّما يملك الإنسان معرفة جيدة بالعالم والحياة ولكنّه لا يتحرك في خط الحق والعدل والعبودية للّه تعالى. وإنّما يعيش بوحي الأهواء والنوازع النفسانية والدوافع الرخيصة ممّا يعكس عدم استقرار الإيمان في وجوده لا عدم المعرفة بالعالم والحياة.

والأهم من ذلك أنّ المعرفة بالعالم والحياة ترتبط بما يملكه الإنسان من قناعات مسبقة ومفروضات ذهنية ورواسب ثقافية كامنة في عمق الشخصية وتحتفظ بأنساق فكرية تتحكم بالعقل ولا يمكن للإنسان أن يتخلص من تأثيرات عوامل التربية والمحيط الثقافي والديني على مجمل رؤيته للعالم والحياة، وهذا يعني عدم وجود معرفة عقلانية خالصة للعالم والحياة بإمكانها استيعاب جميع العقول أو الانفتاح على الواقع والحق من موقع العمق الفكري والعقلي الخالص، وبالتالي يكون لدينا رؤى

---

(1) سورة الأعراف، الآية 14.

(2) سورة البقرة، الآية 34.

وقراءات متعددة للعالم والحياة أو لنقل أديان متعددة تستمد فاعليتها وحقانيتها من تلك المفروضات والرواسب الثقافية والدينية. حيث تفرض مرّة أخرى إعادة النظر في تعريف الدين من خلال مقولات منهجية تتصل بمعطيات علم الهرمنيوطيقا في ما يقرره من قراءات ناقصة وذاتية للواقع الموضوعي.

الركن الثالث: «الأخلاق والقيم»، إنّ علاقة الدين بالأخلاق وثيقة إلى درجة أنّ الكثير من فلاسفة الدين يرون أنّ غاية الأديان تتلخص في تركيز القيم الأخلاقية في واقع الإنسان والمجتمع، من ذلك قول النبي الأكرمﷺ: **«بعثت لأتممّ مكارم الأخلاق»**[1] بالرغم من وجود أخلاق غير دينية.

وإمكانية أن يعيش الفرد والمجتمع البشري أخلاقاً عرفية واجتماعية وتحقيق الازدهار النسبي في فضاء العلاقات والروابط بين أفراد المجتمع. إلّا أنّ الدين يمنح هذه الأخلاق قوة وفاعلية كبيرة ممّا يحقق لها مزيداً من المرونة والعمق في واقع الحياة، لأنّ الدين من جهة يربط هذه القيم الأخلاقية باللّه تعالى والثواب والعقاب الأخروي بحيث يتحرك الإنسان في سلوكه الأخلاقي لا من موقع العادات والتقاليد العرفية التي لا تملك الامتداد في واقع الإنسان وليس لها رصيد في مخزون الإنسان الروحي، بل من موقع الالتزام الحقيقي والواعي لهذه القيم والفضائل الأخلاقية إيماناً منه بأنّ هذه الأعمال والسلوكيات

---

(1) كنز العمال.

تتصل بطبيعة الإيمان الذي يمنحها جواً من القداسة والتعالي والخلود، بينما الأخلاق العرفية والاجتماعية تربط الإنسان بالأرض وتحقق له الانسجام في عملية التفاعل الاجتماعي بعيداً عن آفاق السماء.

ومن جهة أخرى فإنّ الأخلاق الدينية تهتم بتطهير الذات وتحقيق النقاء الروحي والطهر المعنوي في أعماق النفس الإنسانية ممّا يحوّل داخل الإنسان إلى بهجة وأمل وراحة وجدانية ويساهم في علاج مواطن الخلل الروحي وتحريك المشاعر الإنسانية والعواطف النبيلة في واقع النفس. وعلاوة على كل ذلك، فإنّ الإنسان في سلوكه الأخلاقي يحتاج إلى قدوة وأسوة ترسم له معالم هذا السلوك لئلا تبقى القيم مجرّد فكرة كامنة في الذهن بل تتحول إلى ممارسة حيوية وحضور فاعل في الحياة. ومن هنا كان النبي أو المؤسس لكل دين يمثّل تجسيداً حياً للأخلاق الفاضلة ومثالاً أعلى للقيم الإنسانية.

ومرّة أخرى نعود إلى التعريف الذي يقرره كسروي للدين لنرى أنّه يفتقد هذا الركن المهم من أركان الدين ولا يشير إليه من قريب أو بعيد. لأنّ المعرفة لوحدها لا تتحول في واقع الإنسان إلى شعور داخلي بالقيم الأخلاقية، بل تبقى مجرّد صياغات فكرية تدور في مدارات الذهن دون أن تلامس الوعي العام للناس الذين يرتبطون في ما بينهم بعلاقات عاطفية. وهذا لا يعني إنكار دور المعرفة الواعية في صياغة السلوك البشري بصورة عامة، ولكن الحوافز والدوافع الذاتية هي التي تقرر كيفية

هذا السلوك على مستوى الخير أو الشر، بمعنى أنّ المعرفة تمنحك رؤية واضحة للواقع والمجتمع، والإرادة أو الرغبات النفسية والميول العاطفية هي التي تدفع الإنسان لسلوك هذا الطريق أو ذاك، فليس المهم تشخيص الخير من الشر من الأفعال والسلوكيات بل المهم التحرك في ميدان السلوك من موقع الخير والصلاح والفضيلة، وهنا يأتي دور الدين كما قلنا آنفاً.

وقد أشار كسروي ضمن بيانه لتفاصيل التعريف المذكور إلى سلوك أخلاقي خاص بعلاقة الإنسان مع الطبيعة وكيفية العيش على مستوى الحياة المادية من قبيل ضرورة إعمار الدنيا وتحقيق الاكتفاء الذاتي في مجالات التغذية والتطور العلمي والتنمية في بلد مثل إيران قال: «في هذا الزمان نعتقد أنّ أفضل عبادة في بلدنا إيران هو أن نسعى جميعاً للتخلص من واقع التخلف ونحرر أنفسنا من هذا البلاء.. فقد وهب لنا اللّه تعالى هذه الأرض الواسعة المليئة بالخيرات والبركات لإعمارها... يجب أن نتحرك في معيشتنا من موقع العقل ونسعى للاستفادة من المواهب الإلهية بأحسن وجه، فهذا ما يرضي اللّه تعالى...»!

ونلاحظ عليه: إنّ إعمار الدنيا ربّما يكون بدوافع شيطانية ولتحقيق المزيد من السيطرة والقدرة على الشعوب المستضعفة، من قبيل تحرك هتلر لإعمار ألمانيا وبنائه للمصانع الضخمة والمطارات وسكك الحديد وغير ذلك، فماذا كانت النتيجة؟

الشركات العالمية بدورها تقوم بعملية الإعمار أيضاً في كافة أرجاء المعمورة، فهل نسمي هذه الأعمال أعمالاً دينية تحقق رضى اللّٰه تعالى؟ إنّ الدين يهدف إلى إعمار باطن الإنسان على أساس ترتيب العلاقة مع اللّٰه والحق والخير وإخراج الإنسان من أجواء الشر والأنانية وحبّ الذات، إلى أجواء المسؤولية وآفاق الخير وحبّ الغير ليتحول بعد ذلك لإعمار الدنيا من هذا الموقع بالذات.

الركن الرابع: «المناسك والأحكام الشرعية»، ويعدّ هذا الركن من الدين من أجلى مظاهر التديّن ولا يخلو دين من الأديان من أحكام ومناسك وطقوس يمارسها المتدين بقصد التوصل إلى تحقيق هدف معين من نيل مرضاة اللّٰه والنجاة من النار وكسب الثواب الأخروي وما إلى ذلك. وهذا يعني أنّ المناسك والطقوس الدينية ليست سوى وسائل لتحقيق أغراض دينية، فالصوم لتقوية الإرادة، والزكاة لتحقيق التكافل الاجتماعي، والوضوء والغسل لتحقيق الطهارة، والصلاة للصعود بالمؤمن في معراج الكمال: **«الصلاة معراج المؤمن»**، وأمثال ذلك، بينما تشكل الأخلاق بنفسها غاية للتدين: **«بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»**[1] فالفرق الأول بين المناسك والشعائر وبين الأخلاق هو أنّ الأولى وسائل والثانية غاية.

---

(1) كنز العمال.

والفرق الآخر أنّ المناسك تكون على شكل ممارسات بدنية ولهذا لا يهتم الفقه بعمق هذه الممارسات وامتدادها في واقع النفس بل يكتفي من المصلّي بظاهر القيام والركوع والسجود وتكون الصلاة صحيحة حتى بدون حضور القلب، بينما في الأخلاق فأهم عنصر فيها هو النيّة الخيرة ولهذا كانت متعلقة بالجانب النفسي في الإنسان أكثر من الجانب البدني. وهذه النقطة هي التي تشكل خطراً على الحالة الإيمانية للفرد حيث يأتي المكلّف بالعبادات والمناسك بعيداً عن التوجه إلى مضمونها ومحتواها فتكون ممارسة روتينية تصدر من موقع العادة وضغط الجماعة والهوية الدينية، وبذلك تتوقف هذه المناسك عن أداء مهمتها الأساسية والغرض الأصلي منها.

الفرق الثالث بين السلوك الأخلاقي وبين العبادات والشعائر، أو بين الأخلاق والفقه أنّ العبادات والشعائر تختلف من دين لآخر ممّا يحقق للمتديّن هويته الدينية من خلال هذه الممارسات والمناسك، بخلاف الأخلاق والممارسات الأخلاقية التي تتشابه في جميع الأديان من قبيل الدعوة إلى التزام الصدق والأمانة والإحسان إلى الغير والوفاء بالوعد واجتناب مضاداتها.

وفي إطار مناقشتنا للتعريف المذكور نجد مرّة أخرى أنّ هذا التعريف للدين قد أغفل هذا الركن أيضاً. فالدين إذا كان مجرّد معرفة للعالم والحياة فسوف يتحول إلى فلسفة ورؤية عقلية للعالم، ولهذا نقول إنّ أي دين لا يخلو من طقوس وشعائر

إطلاقاً، وحتى العقائد الدينية إذا لم تتصل بواقع عملي يعكس الطاعة والعبادة فستواجه خطر المحق والذبول والشكلية كما أنّ الطقوس بدورها إذا فرغت من المضمون الروحي واقتصرت على الجانب البدني فستواجه ذات الخطر أيضاً، أي ستتحول إلى هوية للمتدين دون أن يعيش واقع الإيمان وجوهر التدين.

إشكال فرعي: بعد أن فرغنا من بيان وجه الخلل في تعريف الدين الذي يقرره السيد كسروي في كتابه هذا ورأينا أنّه لا يعكس في مضمونه أي ركن من الأركان الأربعة للدين. نصل إلى مطلب آخر يتفرع على ما تقدم من حقيقة الدين والإيمان، وهو ما ذكره كسروي في جملة الاعتراضات الفرعية ضمن المجموعة الثانية: (الإشكال رقم ٨) حيث أثار هذا السؤال: **«هل الدين من أجل الناس أو الناس من أجل الدين؟»**. وطبيعي أن يجيب عليه من موقع الحداثة والعقلانية حيث ترى العقلانية المعاصرة أنّ الأصالة للإنسان وأنّ الدين جاء لخدمة الإنسان، لا أنّ الإنسان خلق لخدمة الدين ومن أجل التضحية في سبيل العقيدة، خلافاً لما هو سائد في وعي المتدينين. يقول كسروي في هذا الصدد:

«نحن نرى في المذاهب المتداولة أنّ الناس يعيشون من أجل الدين، مثلاً نقرأ في تعاليم المذهب الشيعي: أنّ اللّه خلق الأرض والسماوات لأجل محمّد وآل محمّد، وأنّ وجود الناس طفيلي ومتفرع على وجودهم، ويجب على الإنسان أن يعرف الأئمّة

ويحبّهم ويصلي ويسلم عليهم ويلعن أعداءهم ويزور قبورهم ويبكي على مصائبهم ليحصل على الثواب الجزيل... بيد أنّ الحقيقة خلاف ذلك، فالحقيقة أنّ الدين جاء من أجل الناس، فالناس في هذا العالم يحتاجون لمنظومة فكرية تهديهم سواء السبيل وتبيّن لهم معنى العالم والحياة وتشرح لهم الحقائق وتؤسس لهم شريعة وقوانين لينطلقوا في حركة الحياة لتحقيق السعادة والراحة والرفاهية».

ونلاحظ عليه: أنّ علماء المذهب وكذلك علماء جميع المذاهب والأديان يقرون بهذه الحقيقة وهي أنّ الدين جاء لخدمة الإنسان وهدايته إلى سلوك طريق الإيمان والفضيلة والانفتاح على اللَّه، غاية الأمر أنّ الكثير من الناس يتحركون في حياتهم لخدمة الدين الذي يحقق لهم النجاة والإيمان من خلال هذه الخدمة، أي أنّهم يخدمون الدين ليخدمهم، وهذا لا يعني أنّ الإنسان قد أصبح بخدمة الدين بقول مطلق، نعم هناك انحراف مشهود لدى بعض المتدينين وبعض رجال الدين الذين يعيشون حالة الصنمية للدين ويرون أنّ طبيعة الإيمان تفرض عليهم أن يتحركوا من موقع خدمة الإسلام بما هو شأن إلهي مستقل ومقدّس وأنّ أقصى غاية يحققها الإنسان في حياته هي التضحية بنفسه في سبيل الدين، وهذه الرؤية تعمل على نصب الدين وثناً موهوماً للناس وإفراغ الإنسان من جميع القيم والمثل الإنسانية سوى قيمة الدين فيسبغون على الدين صفات الإلوهية، في حين أنّ الإنسان هو المخدوم والغاية للدين ولا ينبغي أن

يضحي المخدوم والسيد من أجل الخادم فحتى الجهاد الوارد في دائرة المفاهيم القرآنية إنّما يراد به الجهاد من أجل الله والمستضعفين:

﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ...﴾[1].

فالتضحية إنّما تكون من أجل اللّه والإنسانية لا من أجل الدين. مثلاً الإمام الحسين ضحى بنفسه من أجل إنقاذ المظلومين والمقهورين من براثن السلطة الأموية الجائرة. فهي تضحية من أجل الإنسانية وليست من أجل الدين في ما يمثّله من تعاليم ومفاهيم وأحكام شرعية. ولكن قصور الوعي لدى المتدينين جعلهم يتوهمون أنّ الحسين ضحى من أجل الإسلام ووضعوا بعض الأبيات الشعرية على لسانه. من قبيل:

إن كان دين محمّد لم يستقم

إلّا بقتلي فيا سيوف خذيني

والحال أنّ مجريات النهضة الحسينية ومواقف الإمام الحسين وكلماته كلها تحكي عن الموقف الإنساني والأخلاقي في طبيعة هذه المواجهة الحاسمة.

على أيّة حال إذا أردنا التحرك في هذه المسألة من موقع

---

(1) سورة النساء. الآية 75.

العمق الفكري والدقّة العقلية فسوف نرى أنّ كلا القولين مجانب للصواب ويتضمن بعض السطحية في الموقف، والصحيح أنّ الدين تارة يقع خادماً للإنسان وأخرى مخدوماً، فإذا أخذنا الدين بما هو تعاليم وقوانين وأحكام شرعية ترسم للإنسان طريق التكامل الفردي والاجتماعي لئلا يتيه في أجواء الضلالة والانحراف، فمثل هذا الدين يعتبر خادماً للإنسان ولا يعقل أن يكون في مرتبة أعلى عن مرتبة الإنسان بحيث يستحق أن يضحي الإنسان بنفسه من أجله، وأمّا لو أخذنا الدين بما يساوق الإنسانية والفضيلة والكرامة، فمن المعلوم أنّه يقع مخدوماً للإنسان ويستحق التضحية من أجله، أي أنّ الإنسان في هذا الشأن يضحي بذاته الحيوانية الرخيصة وبحياته الذليلة من أجل ذاته الشريفة الإلهية، وهذا هو مسلك الشرفاء وأهل الكرامة من الناس. فالحسين رأى أنّ بيعة يزيد تمثّل الذل والعار لمن يريد الحياة الحرة الكريمة، فالتضحية في مثل هذا المورد لا تكون من قبيل إلقاء النفس بالتهلكة ولا تضحية في فراغ بل تضحية بحياة ذليلة لا يمكن للشريف تحملها والصبر عليها، فيكون القتل أهون بكثير من البقاء في أجواء الذلة، ولذلك قال: «**إنّ يزيد قد ركز بين اثنتين بين السلة والذلة وهيهات منّا الذلة...**».

التضحية في سبيل الله يتضمن هذا المعنى أيضاً. فتارة تتحول العقيدة بالله إلى هوية للشخص وتشكل عنصراً من عناصر هويته الدينية والشخصية، فمثل هذا الإله لا يستحق التضحية في سبيله لأنّه مجرّد عنصر ذاتي موهوم لا يمثّل حقيقة الإلوهية

المقدّسة، وتارة أخرى يمثّل إنسانية الإنسان وذاته الأصيلة وعندما تتعرض الذات الأصيلة إلى خطر الفناء أو التلوث فعلى الإنسان أن يضحي بذاته المجازية الرخيصة لذاته الأصيلة، أو يضحي بالأنا الفردية للأنا الإلهيّة الكريمة الموجودة في أعماق وجوده. وهكذا في موارد التضحية من أجل إنقاذ شخص آخر أو التضحية من أجل الوطن والمال وغير ذلك. فكل شيء يتضمن في واقعه الإنسانية والشرف والكرامة فإنّه يستحق التضحية في سبيله. فالوطن بما هو أرض جغرافية يعيش عليها أبناء الشعب الواحد يعدّ خادماً للإنسان ولا يستحق أن يضحي الإنسان بنفسه من أجله، ولكن الوطن بما هو ظرف يجمع أفراد الشعب على أساس الحياة الحرة الكريمة بحيث يكون الدفاع عنه دفاعاً عن كرامة الأفراد وحياتهم، فإنّ التضحية في سبيله هي تضحية في سبيل الذات الأصيلة المتعالية في ما تقتضيه من سمو وقداسة ومُثل إنسانية في وعي الأمة.

وعلى هذا الأساس يكون لكل نموذج يضحي الإنسان من أجله، قابلية على أن يكون صنماً أو إلهاً، فإنّ كان متصلاً بشؤون الذات الأصيلة والروح الإلهية المقدّسة في الإنسان في ما يمثّله من كرامة وفضيلة وحياة حرة شريفة تنفتح على حقيقة الإلوهية من موقع العمق الروحي والاستقامة العملية في واقع الإنسان والحياة، فإنّ التضحية من أجل هذا النموذج يعود في الحقيقة إلى شأن عقلاني من فداء الأخس للأشرف. أو فداء الأنا الحيواني للأنا الإنساني، وحينئذٍ يمكن للإنسان إسباغ الشرعية

على مثل هذه التضحية التي تساهم في ربط الفرد والمجتمع بأجواء معنوية سامية وتعمل على إخراج الإنسان من جو الأنانية والذاتية إلى جو الإنسانية والفضيلة والرسالة.

وأمّا إذا كان هذا النموذج يعكس حالة من القداسة الزائفة ويعمل على تفريغ الإنسان من محتواه المعنوي واختزاله في بعد وهمي يخلقه المجتمع أو تخلقه ذهنية الفرد وتضفي عليه طابعاً إلهياً ليتحول الموقف في حركة هذا الإنسان إلى حالة من عبادة الوثن الذي لا يعكس في مضمونه كرامة الإنسان وعواطفه النبيلة ولا يملك معطيات النموذج المقدس في حركة الحياة والواقع بل يستهلك جهد الإنسان في مطلقات خاوية وتهريجات أيديولوجية تستوطن الذهن وتعمل على تكريس حالة الاستلاب والاستغراب في واقع الإنسان والمجتمع، فمثل هذا النموذج يمثّل حالة وثنية في حركة الإنسان وعملية نكوصية في سلوكه المعنوي. ويتحول كل شيء في إطار هذه الرؤية إلى وثن. حتى الدين والله والوطن والقومية والثروة وأمثال ذلك. بل حتى طلب الجنّة في ما تحققه للإنسان من إشباع جسدي للغرائز يعكس هذا الاتجاه أيضاً وتكون التضحية بالنفس من أجل نيل هذه الجنّة بمثابة التضحية بالأنا الشريفة من أجل الأنا الحيوانية التي سيعيشها هذا الشخص في الجنّة، أو على الأقل بمثابة التضحية بالأنا الحيوانية في هذه الدنيا من أجل حياة حيوانية في الآخرة!

على ضوء ذلك يتضح معنى «استلاب الشخصية» لدى المتدين الذي يتحرك في سلوكه الديني من منطق الهوية الدينية

التي تخلع على الحقيقة الإيمانية صفات الذات الفردية المنفصلة عن الذات المقدّسة، وبذلك تتم عملية «توثين الدين» أو المذهب وتحويله إلى مخدّر يكرس في واقع الإنسان حالة الانسلاخ من روح الإنسانية ويحوّل داخل الإنسان إلى عقدة وجمود وإرهاب وتعصّب وصراع مع الآخرين بدوافع مذهبية. مثل هذا الشخص المستلب الذي يعيش المسخ عن حقيقته الإنسانية وذاته الأصيلة، يظن أنّه يتحرك في أجواء الطاعة والإيمان وامتثال الحكم الشرعي في علاقته العدائية مع الآخر المخالف، في حين أنّه يتحرك بوحي الحالة الصنمية للدين، ولهذا يعيش التوتر والكراهية التي تفرضها حالات الصراع المذهبي فتتحول عواطفه ومشاعره الذاتية إلى مصيبة وعقدة في العمق، وكلما توغل في حركة الحياة من موقع خدمة هذا (الدين ـ الوثن) ازدادت حالة استلابه تجذراً وعمقاً، وكلما اشتد الاستلاب وابتعد الشخص عن ذاته الأصيلة ازداد تمسكاً بالدين ـ الوثن، وهكذا. وأوضح مثال على هذه الحالة السلبية من التديّن ما يجري في العراق حالياً من إرهاب وقتل الأبرياء باسم الدين وبدوافع مذهبية لا تطيق النظر إلى الآخر المخالف.

وبالإمكان معرفة الدين الحقيقي وتمييزه عن الدين ـ الوثن، من خلال معطياته ونتائجه على مستوى الذات والمجتمع كما يقول عيسى المسيح (في بيان المعيار لتمييز الأنبياء الإلهيين من الأنبياء الكذبة): **«من ثمارهم تعرفونهم»** . فما يجري في العراق وأفغانستان وباكستان من حوادث قتل واعتداء بين السنة

والشيعة وما تقوم به المنظمات الإرهابية التي تتلفع بلباس الدين والدفاع عن المقدسات كالقاعدة وجيش الصحابة والزرقاويين، هي نماذج من تأليه الدين وتوثينه وبالتالي تكريس «الاستلاب» في واقع الإنسان ووعيه بعيداً عن ذاته الأصيلة التي تعكس النور الإلهي والروح الإنسانية المقدّسة في داخله. أجل هذه الحالة ـ في الواقع ـ نتيجة وثمرة لمقولة «إنّ الإنسان من أجل الدين» حيث يتمّ إلغاء الإنسان في هذه الرؤية لصالح حفنة من المفاهيم والتعاليم والأحكام الشرعية التي تعيش في فضاء الذهن.

الفصل الثالث

في مسألة الخلافة والإمامة

نستعرض الآن الاعتراض الثاني من مجموعة الاعتراضات الأصلية التي أوردها كسروي على المذهب الشيعي، وهو ما يتصل بمسألة خلافة الإمام علي، واعتقاد الشيعة بأنّ هذا المنصب يجب أن يكون بتعيين من اللّه تعالى، وأنّ النبي الأكرم قد أوصى بأمر الخلافة للإمام علي بل عينه لهذا المنصب في واقعة غدير خم فقال: **«من كنت مولاه فهذا علي مولاه»**. إلّا أنّ أبا بكر وعمر غصبا منه هذا المقام في مؤامرة السقيفة المعروفة وأجبرا علياً على البيعة، مع ما رافق ذلك من حوادث تاريخية مسطورة في كتب التاريخ ويتلخص اعتراض السيد كسروي في أمرين: استبعاد صدور مثل هذا العصيان لأمر النبي من جمهور المهاجرين والأنصار، وتأويل معنى كلمة «ولي».

لماذا خالف المسلمون أمر النبي؟

يقول السيد كسروي في توضيح اعتراضه هذا: كيف يعقل أن يرتد آلاف الناس في لحظة واحدة؟ وكيف يمكن وقوع هذه

الظاهرة، وهي أنّ أصحاب النبي الذين آمنوا به وشاهدوا صدق كلامه واعتقدوا بأنّه مرسل من اللّه تعالى والتفوا حوله يدافعون عن هذه الرسالة السماوية وتحركوا في خط التضحية والمسؤولية وقاتلوا الأعداء واشتركوا في الغزوات الكثيرة من موقع الإخلاص والإيثار، كيف يعقل أن يرتد هؤلاء دفعة واحدة ويتركون عقائدهم هذه ويعودون إلى ما كانوا عليه؟ وهل يعقل أن جميع أصحاب النبي كانوا يطلبون الرئاسة لأنفسهم؟ ثم هل إنّ الإنسان المؤمن مستعد لترك الدين بدافع الطمع بمنصب الرئاسة؟!

هذا وقد ذكر صاحب الاعتراض جملة من الاستبعادات الأخرى في ما يتصل بضرب الزهراء وكسر ضلعها وإسقاط جنينها وما إلى ذلك. إلّا أننا سنكرس الحوار والمناقشة في أصل الموضوع وهو ما يتصل بأمر الخلافة وحادثة السقيفة وجواب علماء الشيعة عن هذا الاعتراض أو الاستبعاد، ولا بأس بالإشارة إلى أنّ السيد كسروي قد ذكر قضية مهمّة تتصل بهذا الموضوع أيضاً حيث قال بأنّ مسألة الخلافة والإمامة كانت تعني شيئاً واحداً في صدر الإسلام، وهو مفهوم الحكومة والسلطة، ولكن في الأزمنة التالية وبالتحديد في زمن الإمام الصادق امتاز معنى الخلافة عن الإمامة حيث اختص معنى الخلافة بالسلطة الزمنية، والإمامة بالسلطة الدينية.

ومن خلال مراجعاتي الكثيرة لما كتبه علماء الشيعة في هذا الخصوص، فإنني ـ مع الأسف ـ لم أجد إشارة واحدة لهذا

الإشكال المهم والجواب عنه، مع أنّ كل باحث يقف هذا الموقف يثور في ذهنه هذا السؤال ويستغرب من موقف الأنصار الذين اجتمعوا في السقيفة ليبايعوا سعد بن عبادة الخزرجي خليفة عليهم في حين أنّهم سمعوا من النبي ـ حسب الفرض ـ أنّه عيّن الإمام علي خليفة له في غدير خم. ولا يشك أحد في إخلاصهم وإيمانهم وتضحياتهم في سبيل الإسلام والرسالة الإلهية. وقد نزل القرآن في مدحهم والثناء عليهم بأبلغ تعبير، حيث تقول الآية في سورة الأنفال:

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[1].

وتقول في الآية في سورة التوبة:

﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[2].

ومعلوم أنّ سورة التوبة من أواخر السور القرآنية التي نزلت على النبي ونرى فيها كل هذا الثناء والرضوان الإلهي عنهم والوعد لهم بالفوز العظيم بل إنّ النبي في السنوات الأخيرة من عمره الشريف ألقى خطبة أثنى فيها على الأنصار ثناء بالغاً وذلك بعد غزوة حنين، وكان ممّا قاله:

---

(1) سورة الأنفال، الآية 74.

(2) سورة التوبة، الآية 100.

«فوالذي نفس محمّد بيده لولا الهجرة لكنت امرءاً من الأنصار، ولو سلك الناس شِعباً وسلكت الأنصار شِعباً، لسلكت شعب الأنصار. اللّهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار، وأبناء أبناء الأنصار»[1].

وغاية ما يورد علماء الشيعة في هذا الباب أنّهم يستشهدون بالآية الشريفة:

﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾[2].

على أساس أنّ القرآن أخبر عن حدوث هذا الانقلاب بعد وفاة الرسول، في حين أنّ الآية الشريفة في مقام التساؤل والاستنكار وليست في مقام الإخبار. المهم أنّ هذا الكلام لا يشكل جواباً مقنعاً عن الإشكال المذكور وأنّه لماذا وقف الأنصار مع سابقتهم العظيمة في نصرة الدين والنبي، هذا الموقف السلبي من وصية النبي للإمام علي بالخلافة؟ بل إنّهم سلّموها عن طواعية لفرد من المهاجرين وبايعوه دون تدخل آليات القهر والإرهاب والجبر!

الجواب الصحيح

بداية نشير إلى ما ذكره السيد كسروي من الفرق بين «الخلافة» و«الإمامة» وأنّ معناهما كان واحداً بعد رحلة النبي

---

(1) السيرة النبوية، لابن هشام، (مصر: 1939، ج4)، ص 142.

(2) سورة آل عمران، الآية 144.

وتدريجياً افترقا في المعنى والمراد، وربّما كان الأمر كذلك في وعي المسلمين الأوائل، إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ الأصل فيهما الاتحاد في المعنى، لاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ كلمة «خليفة» لم تطلق على أبي بكر في بداية تصديه لقيادة المسلمين بعد رحلة النبي، وإنّما أطلق عليه هذا اللقب بعد مداولات بين كبار معاونيه وأصحابه، فمنذ أن أطلقت هذه الكلمة على أبي بكر قصد منها السلطة السياسية لمن يتولى أمور المسلمين. بينما كان المراد من الإمامة حتى على عهد النبي الأكرم، هو النظر إلى الجانب الديني والمعنوي من القيادة والسلطة، ومن ذلك إمامة الجمعة والجماعة في زمن الرسول. أو ما ورد في القرآن الكريم في معنى هذه الكلمة:

﴿وَٱجۡعَلۡنَا لِلۡمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾[1].

﴿وَجَعَلۡنَا مِنۡهُمۡ أَئِمَّةٗ يَهۡدُونَ بِأَمۡرِنَا لَمَّا صَبَرُواْۖ وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾[2].

ما نريد قوله في هذا المجال هو أنّ الفارق المذكور بين هاتين المفردتين والذي تجلى واتضح في عصور لاحقة، لم يأتِ من فراغ، بل كان ذا صلة وثيقة بالمعنى اللغوي والاصطلاحي لهاتين الكلمتين. وحينئذٍ لا نرى مشكلة في اتحاد معناهما في

(1) سورة الفرقان، الآية 74.

(2) سورة السجدة، الآية 24.

العصور المتقدمة حيث كان المفهوم يتحرك من خلال النموذج الموضوعي في واقع الحياة السياسية والدينية للمسلمين الأوائل حيث كانت الحياة ساذجة ولا تواجه تعقيدات على مستوى المفاهيم، إلّا أنّ ذلك لا يغيّر من الواقع شيئاً حيث امتازت المفاهيم وتشعبت الدلالات بعد ذلك في فضاء الواقع الفكري والثقافي انسجاماً مع تطور الآفاق المعرفية للمسلمين، وهذا يعني ضرورة التحرك في دراستنا لهذه القضية مع الأخذ بنظر الاعتبار هذا الفارق الأساسي لهاتين المفردتين والبحث في ما يكشفه النص التاريخي عن ذاته بعد القيام بفك عرى هذا النص وآلياته وقراءته قراءة عصرية في عملية أركيولوجية للتراث.

علماء الشيعة بدورهم لم يكونوا غافلين عن عمق المفهوم لهاتين الكلمتين، وإنّما كانوا يرون أن منصب الخلافة بما يعنيه من سلطة سياسية تابع ولازم لمنصب الإمامة بما يعنيه من سلطة دينية ومعنوية، على سبيل المثال يقول الشيخ مطهري في كتابه «الإمامة»:

«علينا أن لا نرتكب مثل هذا الخطأ بحيث ما إن تطرح مسألة الإمامة في السياق الشيعي، حتى نساويها بالحكومة ونقول إنّها تعني الحكم، الوقوع في مثل هذا الخطأ يفضي إلى أن تكتسب الإمامة شكلاً بسيطاً ساذجاً.. مع أنّ الحكومة من الفروع وهي لا تعدو أن تكون شأناً صغيراً جدّاً من شؤون الإمامة، إنّ ما ينطوي على الأهمية الأولى في قضية الإمامة، هي خلافة النبي

في بيان الدين وتبيينه من دون وحي (أي من دون أن يوحي إلى الإمام)... الجنبة المعنوية هي الأساس في باب الإمامة، فالمقصود بالأئمّة أشخاص معنويون ما دون النبي، يعرفون الإسلام ويعملون به عن طريق معنوي... الإمام في حقيقته هو تعبير عن مرجع متخصّص في أمور الدين. وهو خبير حقيقي به بحيث لا يداخل معرفته الخطأ ولا يلابسها الاشتباه»[1].

ويقول الشيخ محمّد آل ياسين في كتابه «أصول الدين»: «فالإمامة ـ كما تشعرنا النصوص الدينية ـ رئاسة دين. والخلافة ـ كما تشعرنا تلك النصوص أيضاً ـ رئاسة دولة... وبهذا يصبح لكل لفظ منهما ميدانه الخاص وإطاره المعين الذي يدور فيه. ومع هذا الاختلاف في مجال التطبيق فإننا نؤمن ـ سيراً وراء النصوص ـ إنّ العنوانين لابدّ من اجتماعهما في شخص واحد ـ لأننا لا نقرّ إسلامياً ـ فكرة فصل الدين عن الدولة»[2].

ممّا تقدم يتضح:

ـ أنّ الفكر الشيعي في بعده الكلامي كان واقفاً على الفرق بين المعنيين المذكورين للخلافة والإمامة.

ـ إنّ الأصالة في الرؤية الشيعية تتمحور حول الإمامة في أمور الدين وأنّ مسألة الخلافة والزعامة الدنيوية تلحق بالإمامة

(1) الشيخ مرتضى مطهري، الإمامة، ترجمة جواد علي كسار (بيروت: مؤسسة أم القرى، ط3)، ص 67 ـ 69.

(2) محمد آل ياسين، أصول الدين (قم: ط1)، ص 273 ـ 274.

بالعرض وتمثّل شأناً صغيراً جدّاً في هذه المسألة.

- إنّ مسألة وجوب النص على الإمام وضرورة أن يكون الإمام معيناً بالتنصيب الإلهي في دائرة الفكر الشيعي، إنّما تتناول مفهوم الإمامة بما هي مرجعية دينية ومعنوية بالدرجة الأولى، بمعنى أنّ التنصيب الإلهي غير ناظر إلى جهة الخلافة والحكومة للإمام إلّا بالتبع، وفي ذلك يقول الشيخ مطهري:

«وفق هذه الفلسفة ـ لزوم تعيين الحاكم من قبل اللَّه ـ ليس ثمة ضرورة أبداً في أن يعيّن النبي عليّاً حاكماً من بعده من قبل اللَّه، لأنّ بمقدور النبي أن يبيّن أمراً من خلال الوحي الذي يتلقّاه والأئمّة من بعده يفعلون ذلك لكونهم ملهمين، أولاً، ويتلقّون العلوم من النبي ثانياً، بيدَ أنّ الأمر لا يستمر من بعدهم على هذا المنوال.

إذاً لو كان الأصل العام للحكومة في الإسلام قائماً على أساس وجوب انبثاق الحاكم بالنص والتعيين، لما كان ثمّة ضرورة حتى لتعيين النبي (صلى اللَّه عليه وآله) علياً (عليه السلام) من قبل السماء عن طريق الوحي، بل كان بمقدروه أن يعيّنه من بعدذلك بنظره وبما يراه صواباً، وكذلك يفعل الأئمّة (عليهم السلام) من بعده، فيعيّن كل واحد منهم الذي يليه بما يراه هو صلاحاً...

حين نطرح الإمامة بمثل هذه التصوّر الساذج، ونختزلها في الحكم وحده، بحيث نقول إنّ الإمامة تساوي الحكومة وحسب،

فعندئذٍ نجد أنّ نظرية أهل السنّة وما يذهبون إليه في المسألة تتجلّى بجاذبية أكبر من نظرية الشيعة وما يعتقدون به. فأهل السنّة لا يرون من حق الحاكم تعيين الذي يليه، بل يجب على الأمّة أن تنهض بذلك، وينبغي لأهل الحل والعقد المبادرة إليه، كما يجب أن يتمّ انتخاب الحاكم وفق أصول ديمقراطية، فاختيار الحاكم هو حق الأمّة، وللأمّة ممارسة حقّها في الانتخاب»[1].

وهذا يعني أنّ نظرية الشورى التي يقول بها أهل السنّة، تكون أقرب لمنطق العدل والدين من نظرية الشيعة إذا كان المقصود من تعيين الإمام من قبل اللّه هو الجانب السياسي والدنيوي فحسب نظراً لما يعززه من رؤية ثيوقراطية مستبدة للحكومة الدينية. ورغم أنّ نظرية الشورى بدورها لا تتفق مع مبادىء الديمقراطية المعاصرة في جميع تفاصيلها بل هي أقرب للنظام الأرستقراطي في الحكومة. إلّا أنّ مثل هذه الأطروحة السياسية في ذلك الزمان تعدّ نقلة نوعية ومنعطفاً كبيراً في صياغة الإطار السياسي للحكومة البشرية بحيث يمكن اعتباره نموذجاً ديمقراطياً في مقابل الأنظمة الملكية المستبدة والأمبراطوريات الوراثية الحاكمة على تلك المجتمعات البشرية، في حين أنّ النظرية الشيعية التي تختزل الإمامة في منصب السلطة الزمنية تكرس مفهوم السلطة الوراثية التي ابتدعها معاوية وعمل على تحويل الخلافة إلى سلطنة موروثة دون مبرر عقلي أو مسوّغ شرعي.

---

(1) المرجع السابق، ص 64 ـ 66.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تواجه النظرية الشيعية التقليدية المذكورة إشكالاً آخر، وهو ما أشار إليه الشيخ مطهري آنفاً من عدم ضرورة أن يكون تعيين الخليفة بطريق الوحي، بل يكفي أن يستخدم النبي صلاحياته الواسعة في دائرة الحكومة والسلطة ليعين من يراه صالحاً لهذا المقام ويجب على المسلمين الإذعان والطاعة لهذا الأمر الصادر من النبي، كما هو الحال في تعيينه لأمراء السرايا والعمّال على المناطق التابعة له والخاضعة لحكومته. ولكن إذا قلنا إنّ المراد من الإمامة هو ما يخص الجانب الديني والمعنوي، فمن البديهي أنّ الناس لا يعرفون من يتصف بصفات الإمام في واقعه الداخلي من العصمة والتقوى العالية والنزاهة الروحية والقرب المعنوي في مراتب الكمال الإلهي، ولذلك كانت هناك حاجة ماسة لتدخل السماء في إرشاد الناس إلى هذا النموذج المثالي للإنسان الكامل شأنها في ذلك شأن النبوة التي ليس للناس فيها حظ من الاختيار الإنساني: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ...﴾[1].

وتواجه النظرية التقليدية للإمامة إشكالاً آخر يتصل بتحديد عدد الأئمّة المنصوص عليهم إلى اثني عشر إماماً حسب المعتقد الشيعي، فلو كانت هناك ضرورة لكون الإمام (بمعنى الحاكم) منصوصاً من قبل اللّه تعالى، فسنواجه مشكلة انخرام القاعدة في ما بعد هؤلاء الأئمّة، فلو كان الأمر ينتقل إلى الأمّة في ما

(1) سورة القصص، الآية 68.

تختاره لنفسها من حاكم وإمام، كما يرى الشهيد الصدر[1]. فهذا يعني عدم وجود ضرورة للتنصيب الإلهي من أول الأمر ولأمكن للناس أن يختاروا الحاكم أو الخليفة بعد رحلة الرسول الأكرم مباشرة، لأنّ الحق غير قابل للتبعيض، فإمّا أن يكون هذا الحق للأمّة من أول الأمر، أو لا يكون إلى الأبد، (كما في اختيار النبي) ولا معنى لأن يكون هذا الحق لهم في زمان دون زمان. وإلى هذا المعنى أشار الشيخ مطهري في كتابه «الإمامة»:

«السؤال الذي يطلّ هنا، أنّ الأئمّة: هم اثنا عشر إماماً، فما هو يا ترى مآل الحكم الإسلامي بعدهم؟ فلو فرضنا أنّ الأمور سارت بعد النبي كما وصّى، فآل الحكم من بعده إلى الإمام علي، ثم إلى الإمام الحسن، فالإمام الحسين، وهكذا إلى أن وصل إلى الإمام الحجّة المهدي.

ثم لو افترضنا أنّ الإمام المهدي، لم يواجه ما يضطره إلى الغيبة كما هي فلسفة الإمام المهدي والغيبة عندنا نحن الشيعة، بل استلم الحكم بعد أبيه، ومضى في ممارسة مدّة قصيرة من الزمن كما حصل لآبائه ثم غادر هذه الدنيا، فماذا ستصير إليه مسألة الحكم بعدئذٍ؟ هل يزداد عدد الأئمّة على الاثني عشر؟ كلّا، إذاً لابدّ أن تطلّ على دنيا المجتمع مسألة أخرى تتمثل بمسألة الحكم في صيغته العادية، أي في الوضع الذي عليه الآن»[2].

---

(1) الإسلام يقود الحياة.

(2) الشيخ مرتضى مطهري، الإمامة، مرجع سابق، ص 66 ـ 67.

- ومن الموارد الأخرى التي تؤكد أنّ النصوص الواردة في شأن الإمام علي وولايته بعد رسول الله ناظرة إلى الولاية المعنوية والإمامة الدينية لا إلى أمر الحكومة والسلطة الدنيوية. الأدلة العقلية التي استدل بها علماء الشيعة لإثبات ولاية أميرالمؤمنين وإمامته بعد النبي، حيث انطلقوا لإثبات هذه المقولة من خلال إثبات وجوب عصمة الإمام في ما تفرضه على الإنسان من الحركة في خط العدل والتقوى والإخلاص المطلق وعدم الوقوع في الخطأ والاشتباه. ومعلوم أنّ مثل هذا الشرط إنّما يجد له مبرراته المنطقية فيما لو كان البحث يتصل بالإمامة الدينية لا بالزعامة الدنيوية، لأنّ المطلوب من الحاكم أوالخليفة القيام بالعدل بين الرعية لا عصمته من السهو والخطأ. ومن هنا ورد الأمر بالتزام منهج الشورى للتقليل من الخطأ في عملية إدارة المجتمع إلى الحد الأدنى.

ومن الأدلة العقلية الأخرى تمسك العلماء بقاعدة «اللطف» التي تقرر أن كل ما من شأنه أن يقرب العبد إلى الله ويبعده عن مزالق الخطيئة ومهاوي الرذيلة فيجب على الله تيسيره للعبد بمقتضى لطفه بالعباد. وبهذه القاعدة أثبت علماء كلام وجوب إرسال الرسل والأنبياء لهداية الناس إلى طريق الحق والإيمان والعبودية والانفتاح على الله. وهذا المعنى يوحي بتساوي رتبة الإمامة والنبوة وأنّهما في عرض واحد بالنسبة للغاية المتوخاة منهما. ومعلوم أنّ هداية الناس إلى الله وإخراجهم من أجواء الرذيلة والشر إلى أجواء الفضيلة والخير لا يلازم استلام الإمام

أو النبي منصب السلطة الزمنية، فما أكثر المهتدين إلى الحق والسالكين في خط الفضيلة والإنسانية الذين عاشوا في أجواء الحكومات الطاغوتية، والعكس صحيح أيضاً، فما أكثر المنافقين والمنحرفين الذين كانوا يعيشون في أجواء الحكومة الإلهية للنبي الأكرم في المدينة المنورة أوالخوارج في حكومة الإمام علي في الكوفة. إذاً فالمقصود والغاية من الحكومة شأن دنيوي ويتصل بمقولة العدل بين الناس وإحقاق الحقوق لهدايتهم إلى اللّه والأخذ بيدهم في خط التكامل المعنوي والإلهي، الذي هو من شؤون الإمامة الدينية التي لا تعتبر مساحة مفتوحة للجميع بل هي من مختصات المعصوم ومن اختاره اللّه لهذا الغرض. بل إنّ ذات السلطة الدنيوية تثير في نفوس الناس وخاصة المقربين من البلاط عوامل الحسد والشر والانحراف والعدوان حيث يقول من يقول: «إنّ السلطة مدعاة للفساد والسلطة المطلقة فساد مطلق»، وعليه فلا ينبغي أن نستغرب من خروج طلحة والزبير وعائشة ومعهم ألف مسلم في مواجهة الإمام علي في حرب الجمل بعد أيّام من بيعته للخلافة. ولا نتعجب من انقلاب المخلصين من أصحابه عليه كابن عباس الذي جعله الإمام والياً على البصرة، أو كأخيه عبيد اللّه بن عباس الذي جعله الإمام الحسن قائداً للجيش في مواجهته لمعاوية، والموارد من هذا القبيل لا تعدّ ولا تحصى.

ـ الأمر الآخر الذي يؤيد أنّ مقولة الإمامة لدى الشيعة ناظرة بالأصل إلى الإمامة الدينية والمعنوية لا إلى أمر الخلافة،

هو ما أورده السيد كسروي من كتاب الإمام علي لمعاوية يقول فيه:

«إنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد. وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك للّه رضىً... »[1].

وليس هذا فحسب، بل هناك روايات عديدة أخرى عن أهل البيت تقرر هذا المعنى بالذات وأنّ أمر الخلافة موكول لنظر الناس واختيارهم، ومن ذلك ما ورد في نهج البلاغة أيضاً أنّ الإمام علي كان يرفض تولي الخلافة بعد عثمان بالرغم من إصرار المسلمين على بيعته وكان يقول:

«دعوني والتمسوا غيري... وأنا لكم وزيراً خير لكم منّي أميراً... »[2].

فلو كان الإمام علي منصوباً من قبل اللّه لأمر الخلافة لما وسعه رفضها والتخلي عنها لغيره ولما جاز له التعلل في هذا الأمر. أمّا لو قلنا بأنّ الإمام علي منصوب من قبل اللّه لمقام الإمامة الدينية والمعنوية وأنّ مقام الخلافة متروك لاختيار الناس ـ كما هو الحال في النظم الديمقراطية ـ لأمكن القول

---

(1) نهج البلاغة، الكتاب 6، من نسخة د. صبحي الصالح.

(2) تاريخ الطبري، ج 6، ص 3076؛ والكامل لابن الأثير، ج3، ص 193.

بأنّ النظرية الشيعية في الإمامة تتواصل مع التجربة البشرية العقلانية في النظام السياسي والاجتماعي مع ارتباطها في ذات الوقت بعالم الغيب وتعاليم السماء، ولكان كلام الإمام علي المذكور آنفاً يعدّ أقوى دليل على ديمقراطية الإسلام، وأنّ الإسلام سبق الحضارة الجديدة بأكثر من ألف عام في مجال صياغة الحقوق والحريات السياسية في المجتمع الإسلامي. إلّا أنّ الخطأ الذي وقع فيه علماء الكلام الشيعة في تحويرهم لمسألة الإمامة لصالح الرئاسة الدنيوية قد جمّد روح الإبداع في آفاق العلوم السياسية وأمات القدرات التنظيرية للعقل الشيعي على مستوى معالجة المساحات الفكرية والفراغات الفقهية المتفرعة على هذه المسألة الحساسة في واقع الحياة للمجتمعات الإسلامية.

وكان من نتائج هذا الجمود والتوقف أن صاغ فقهاء الشيعة نظرية «ولاية الفقيه» التي تعكس قصور المناهج والأدوات الفقهية والكلامية في معالجة المسائل الحقوقية الجديدة التي يفرضها الواقع المعاصر وعدم مسايرة الفقه والكلام الإسلامي للنموذج الذي أفرزته التجربة الحضارية في العالم الجديد على مستوى حقوق الإنسان والمسائل المتعلقة بها. فولاية الفقيه مبنية أساساً على نظرية ضرورة تعيين الخليفة من قبل اللّه، لأنّ اللّه هو الذي له الحق في الحكومة وبالأصالة، ومنه تفرعت مشروعية حكومة النبي ومن بعده الأئمّة الاثني عشر، وبعدهم يصل الدور إلى الفقيه العادل وذلك بالنصب العام. وبالطبع فإنّ هذه الرؤية

الثيوقراطية لمشروعية الحكومة الإسلامية تدغدغ عواطف الفقهاء وتجد هوى في نفوسهم لما تفرضه من سلطة وهيمنة دينية ودنيوية على الناس. وهذا هو أحد الأسباب في تمسكهم بنظرية الإمامة التقليدية.

والسبب الآخر لهذا الانحراف الخطير في نظرية الإمامة لدى الشيعة هو أنّ بني أمية كانوا يدّعون أنّ خلافتهم وحكومتهم إلهية، وأنّ اللّه تعالى هو الذي اختارهم لهذا المقام. وأول من طرح هذه الرؤية الغيبية لمنصب الخلافة هو عثمان بن عفان الذي قال حينما طلب منه الثوار خلع نفسه من هذا المنصب وإلّا فسيقتل، قال: «**ما كنت لأخلع سربالاً ألبسنيه اللّه**»، ولم تكن هذه الرؤية مطروحة قبل ذلك، فكما هو معلوم أنّ أبا بكر لم يدع ذلك لنفسه بل قال «وليتكم ولست بخيركم». وكذلك الحال في زمن خلافة عمر بن الخطاب، وقد رأينا آنفاً أنّ الإمام علي لم يدّع الصبغة الإلهية لحكومته بل أكّد على مشروعية انتخاب المهاجرين والأنصار، وعلى ضوء ادعاء الأمويين للخلافة الإلهيّة حصلت ردة فعل لدى علماء الشيعة ومتكلميهم في العصر الأموي والعباسي أن قالوا بضرورة أن يكون الإمام منصوباً من قبل اللّه لأمر الخلافة لدحض ادعاء بني أمية النصب الإلهي لهم في هذا المنصب وإثبات عدم مشروعية سلطتهم وخلافتهم.

السبب الثالث، الذي أدّى إلى وقوع علماء الشيعة في إشكالية الخلط بين المقام الديني والمقام الدنيوي لنظرية الإمامة، هو أنّ

النبي نفسه مارس الزعامة السياسية للأمّة وتولى مقام الزعامة الدنيوية والدينية في وقت واحد، ممّا دفع الذهنية المسلمة إلى تصور أنّ كلا هذين المقامين للنبي يستوحيان اعتبارهما من عالم الألوهية في حين أنّ مقام النبوة فقط يستدعي التعيين الإلهي، وأمّا مقام السلطة والحكومة فقد حصل عليه النبي ببيعة الأنصار له في العقبة ومنحوه منصب الحاكمية السياسية بما هو أعقلهم وأعرفهم بمصالحهم الدنيوية والأخروية: وبعبارة أخرى أنّ النبي كان في مكة يتمتع بمقام النبوة فقط، وبعد هجرته إلى المدينة وبيعة الأوس والخزرج له وتشكيل المجتمع المدني صار النبي الأكرم حاكماً ونبيّاً في وقت واحد، فنبوته تستمد اعتبارها من السماء، وحاكميته تستوحي مشروعيتها من الأرض ومن اختيار الناس له لأمر الحكومة وقيادة الأمّة.

والشاهد على ذلك أنّ بني اسرائيل ـ كما يحدثنا القرآن عنهم ـ جاؤوا لنبي لهم ليختار لهم ملكاً:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ... وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾[1].

فلو كان ذلك النبي هو المعين من الله لتولي أمور السلطة الزمنية لما طلب منه بنو إسرائيل أن يعيّن لهم ملكاً ولما عيّن

(1) سورة البقرة، الآيتان 246 ـ 247.

بدوره طالوت ملكاً ولقال لهم: أنا هو الملك المنصوب من اللّه، ومعلوم أنّ بني إسرائيل طلبوا ملكاً يتولى أمور الحكومة كما عليه أكثر المفسرين، وهو المفهوم من السياقات القرآنية لا مجرّد قائد عسكري لقتال جالوت، ولو كان الأمر كذلك لكان على النبي الإقدام الفوري وتمييز قائد جيش لقتال جالوت الذي كان يهدد بني إسرائيل لا أن يجلس بانتظار أن يأتي إليه بنو إسرائيل ويطلبوا منه هذا الطلب، مضافاً إلى أنّ تاريخ بني اسرائيل يؤكد هذه الحقيقة وهي وجود أنبياء كثيرين إلى جانب ملوك الطوائف أو رؤساء القبائل اليهودية الذين كانو يمارسون السلطة السياسية بمعناها الواسع.

نعم، وردت آيات قرآنية في أكثر من مورد تتضمن توصيات للمسلمين بإطاعة النبي والتزام أوامره وتوصياته في ما يتصل بأمر الحكومة ممّا يوحي أنّ حكومة النبي إلهية وأنّه معيّن من قبل اللّه لأمر الحكومة على الناس، من قبيل:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ...﴾[1].

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[2].

بيدَ أنّ هذا التوهم سرعان ما يزول إذا علمنا أنّ جميع هذه

---

(1) سورة النساء، الآية 59.

(2) سورة النساء، الآية 65.

الآيات الكريمة نزلت في المدينة لتأييد وتقوية حاكمية النبي لا لتأسيس مشروعية إلهية لحكومته نظراً إلى أنّ العرب لم يكونوا قد عاشوا تجربة الحكومة الموحّدة وإطاعة الحاكم من خارج إطار القبيلة، وهو ما يعبرّ عنه «هادي العلوي» باللقاحية العربية، التي تعكس حالة من النفور لدى العرب من طاعة الملوك والحكام في ما يمثّلونه من هيمنة وحالة تسلطية على العربي من أهل البادية الذي عاش طيلة حياته يتنسم أجواء الحرية والاستقلال بعيداً عن حالات الخنوع والخضوع للغير، وكان النبي يواجه هذه المشكلة بالذات فجاء القرآن لتعزيز وتقوية سلطة النبي وأولي الأمر من المسلمين من أجل إخراج العرب من أجواء القبيلة والفرقة والتناحر إلى أجواء الدولة الواحدة وسلطة الحكومة والقانون.

وممّا يؤيد هذا المعنى أنّ الآيات القرآنية النازلة في مكة ـ والتي تبلغ من حيث الكم ثلثي القرآن ـ لم تتحدث ولا في مورد واحد عن لزوم إطاعة الرسول أو لزوم تشكيل حكومة، أو تتضمن توصيات سياسية من هذا القبيل، ممّا يدلّ على أنّ مسألة الحكومة مسألة عارضة على أصل الدين وتابعة لمقتضيات الزمان والمكان وتداعيات الواقع الاجتماعي والثقافي ولا تشكل أصلاً من أصول الدين ولا من فروعه كما يتوهّم أتباع الإسلام السياسي.

ومن النصوص الأخرى التي تؤكد هذه الحقيقة أيضاً ما ورد في «الكامل» أنّ علياً يوم البيعة صعد المنبر وقال:

«يا أيّها الناس ـ عن ملإٍ وأذن ـ إنّ هذا أمركم ليس لأحدٍ فيه حقّ إلّا من أمّرتم وقد افترقنا بالأمس على أمر، وكنت كارهاً لأمركم، فأبيتم إلّا أن أكون عليكم أميراً، ألا وإنّه ليس لي دونكم إلّا مفاتيح مالكم، وليس لي أن آخذ درهماً دونكم»(1).

ومن ذلك أيضاً ما ورد في كتاب صلح الحسن مع معاوية:

«صالحه على أن يسلّم إليه ولاية أمر المسلمين على أن يعمل فيهم بكتاب اللّه وسنّة رسوله وسيرة الخلفاء الصالحين، وليس لمعاوية بن أبي سفيان أن يعهد إلى أحدٍ من بعده عهداً، بل يكون الأمر من بعده شورى بين المسلمين»(2).

وأيضاً ما ورد في كتاب «سليم بن قيس» عن أميرالمؤمنين أنّه قال:

«والواجب في حكم اللّه وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل... أن لا يعملوا عملاً، ولا يحدثوا حدثاً، ولا يقدموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنّة يجمع أمرهم»(3).

---

(1) الكامل، لابن الأثير، ج3، ص 193.

(2) نقلاً عن كتاب «غاية المرام» للبحراني، ص 299.

(3) كتاب سليم، ص 182.

من كل هذه الشواهد والروايات وكلمات العلماء يتضح الجواب عن إشكال السيد كسروي المتقدم الذي يقرر أنّ عدم التفاف الأنصار في السقيفة حول الإمام علي، وعدم بيعتهم له دليل على عدم صحة نظرية الإمامة، وعدم تعيين النبي للإمام علي كخليفة من بعده، وقد رأينا أنّ هذا الاعتراض والإشكال غير وارد على أصل الإمامة بل يرد على مسألة فرعية منها وتابعة لها عرفاً وهي ما يتصوره بعض علماء الشيعة من أنّ مقام الإمامة في أمور الدين يستلزم مقام الخلافة وأنّ الإمام في أمور الدين هو الأولى بتولي أمور السلطة الزمنية في المجتمع الإسلامي وأنّه منصّب من قبل اللّه لهذا المنصب مضافاً لمقام الإمامة الدينية. فالإشكال المذكور إنّما يرد على قضية خلافة الإمام علي لا على إمامته، وهو كلام صحيح وإشكال وارد، وهذا يعني أنّ الأنصار ومعهم جمهور المهاجرين الذين بايعوا أبا بكر بعد رحلة النبي لم يفهموا من حديث الغدير والأحاديث الأخرى الواردة في شأن الإمام علي أنّ النبي قد جعله خليفة له لتولي قيادة المجتمع في الجانب السياسي، بل فهموا منه تعيينه في مقام الإمامة الدينية والمرجعية الفكرية للناس، وهذا هو المقام الذي يحفظ الدين من قوى التحريف والانحراف التي تهدد الدين بانقراض معالمه وأصوله، وهو ما يهتم به اللّه ورسوله في حركة الحياة والواقع البشري.

وهناك أكثر من شاهد على هذا المعنى من حديث الغدير

بالذات، أي أنّ النبي عيّن أميرالمؤمنين في غدير خم لمنصب الإمامة وأنّ قوله: **«من كنت مولاه فهذا علي مولاه»** يدلّ دلالة حاسمة على ما يقوله الشيعة من تعيين علي بن أبي طالب لهذا المقام الديني مع الأخذ بنظر الاعتبار جملة من القرائن الحالية والمقالية التي تساهم جميعها في الكشف عن دلالة هذا النص بما يوافق النظرية المتقدمة، فلا كلمة «المولى» تعني المحب كما يرى أهل السنّة ولا بمعنى «الولاء» كما يقول كسروي، فإنّ هذه التفاسير والقراءات لحديث الغدير تجانب الصواب ولا تنسجم مع الفضاء الدلالي للنص بما يتضمن من قرائن وشواهد.

وأمّا عدم دلالة حديث الغدير على مسألة الخلافة والرئاسة الدنيوية فلما تقدم من موقف الأنصار في السقيفة من بيعتهم طواعية لأبي بكر بعد أن دار سجال خطابي عنيف بين الحاضرين ثم بيعة سائر المسلمين له سوى عدد قليل جدّاً ممن توقف عن بيعته كأبي ذر وسلمان والزبير والمقداد وعمار، والشاهد الآخر أنّ المسلمين الحاضرين في واقعة الغدير، والذين يبلغ عددهم أكثر من مئة ألف نفر، لم يبايعوا الإمام علي بالخلافة بعد انتهاء الخطبة، غاية ما ذكره المؤرخون أنّ بعض الصحابة ومنهم أبو بكر وعمر جاؤوا إلى الإمام علي وهنأوه بهذا المقام وقالا: **«بخ بخ لك ياعلي أصبحت مولانا ومولى كل مؤمن ومؤمنة»**، ومعلوم أنّ هذه الصيغة لم يعرفها العرب في مسألة البيعة، فلو كان النبي قد عيّن الإمام علي لمنصب الخلافة

لكان المفروض أن يطلب منهم البيعة له بالخلافة لتوكيد المسؤولية في أعناقهم وتقليل احتمال النكوص والنقض من قبل عامة المسلمين.

والشاهد الآخر أنّ النبي أو الإمام علي لم يتحركا بعد ذلك لتدبير أمر الخلافة وممارسة عمليات صيانة المشروع المهم على مستوى تعيين وزير مثلاً أو مشاور ورئيس حرس أو توصيات لرؤساء القبائل بهذا الشأن، أو بيان ملامح عامة عن هذا المشروع من قبل النبي من قبيل أن يوصي المسلمين باتخاذ منهج معين لاختيار الخليفة بعد الإمام علي، أو يوصيهم بقبول نظرية التعيين مطلقاً من قبل الخليفة السابق لمن يأتي بعده، كل ذلك لم يحدثنا التاريخ عنه بشيء سوى ما صدر من النبي من بعثه لجيش أسامة وطلبه وهو على فراش المرض أن يكتب لهم كتاباً وسيأتي الحديث عن هذين الموردين.

على أيّة حال فإننا نرى أنّ الأقرب للواقع ولمجمل الأحداث التاريخية وما ورد في النصوص الدينية وكذلك يتفق تماماً مع الأدلة العقلية والكلامية في دائرة المعتقدات الشيعية أنّ التعيين الإلهي في شأن الإمام علي ناظر لمقام الإمامة الدينية والمكانة المعنوية فحسب لا لمقام الخلافة التي هي شأن دنيوي تابع لما يراه المسلمون من عوامل المصلحة والمفسدة في واقع الحياة الدنيوية، أمّا الإمامة الدينية وتدخل الإرادة الإلهية في تعيين الإمام بعد النبي فلأنّ الدين الإسلامي هو خاتم الأديان وأنّ

النبي هو خاتم الأنبياء، فمن الطبيعي أنّ يهتم صاحب الرسالة بمن يحفظها ويقوم على صيانتها وحراستها بعد رحيله. لا أن يهتم بحفظ الدولة التي تتمتع بعناصر الصيانة في ذاتها وفي ذات أفراد المجتمع الذين لا يريدون بطبيعتهم العودة إلى ما كانوا عليه من تشتت وفرقة وتناحر وضياع. أي أنّ الدولة الفتية تحمل مقومات حياتها وبقائها في ذاتها، وهذا ما يشهد له الواقع التاريخي في صدر الإسلام. فقد رأينا كيف أنّ الدولة استمرت بعد رحيل النبي بأفضل ما يكون مع شدّة وقوة التحديات الصعبة المتمثّلة في حالات الردّة وادعاء النبوة من قبل بعض الشخصيات ذات النفوذ في القبائل العربية وحداثة التجربة السياسية في واقع العرب آنذاك.

البحث في الإمامة:

بعد أن انتهينا من موضوع الخلافة ورأينا أنّها دخيلة على موضوع الإمامة وأنّها شأن سياسي وعقلاني لا يرتبط بموضوع الإمامة الذي يقول به الشيعة إلّا على مستوى من الأوضاع التاريخية القائمة في الفضاء السياسي للمجتمع الإسلامي في مرحلة ما بعد رحلة النبي. نتحدث بشكل إجمالي عن رؤية علماء الشيعة لمسألة الإمامة في ما تمثّله من حركة إلهية وإنسانية في واقع المسؤولية من أجل تحويل الرسالة السماوية إلى واقع حي يتحرك في نفوس الناس وقلوبهم دون أن يبقى على شكل حقائق محنطة وتعاليم جافة لا تمسّ مشاعر الإنسان ولا تتجسد في

الواقع العملي للمجتمع البشري. ومن هنا فإنّ الرؤية الشيعية للإمامة تقوم على أساس الفرز بين مقامين للإمام: أحدهما فكري «أبستمولوجي» والآخر معنوي «أنطولوجي» (بعد إلغاء المقام السياسي كما تقدم).

المقام الفكري:

والإمام في هذا المقام يمثّل مرجعية فكرية ويتولى مسؤولية رفد الأمّة بزخم معرفي وفكري على مستوى العقائد والفقه والتفسير والتوجيه الأخلاقي بما ينسجم مع تطور الآفاق الحضارية التي يشهدها المجتمع الإسلامي آنذاك. وكما تقدم أنّ رسالة الإسلام هي الرسالة السماوية الخاتمة ونبي الإسلام هو آخر نبي يبعث للبشرية، أي أنّ الوحي النبوي انقطع بعد رحلة النبي كما يقول الإمام علي: **«وقد انقطع بموت الوحي»**، ومعلوم أنّ الواقع البشري يظل يفرز أسئلة وقضايا جديدة تستدعي أجوبة جديدة تتواصل مع التغييرات المتحركة في واقع الحياة الفردية والاجتماعية للمسلمين، ومن هنا يتبين ضرورة وجود الإمام بعد النبي يأخذ على عاتقه بيان هذه المسائل في إطار مسؤوليته السماوية بحفظ حياة الدين في واقع الحياة، وفي هذا الصدد يقول الشيخ مطهري في كتابه «الإمامة»:

«لا شك في أنّ الإسلام نزل على النبي بتمامه ولم يبق منه شيء لم يتلقّه. إنّما السؤال: هل أنّ الإسلام الذي بيّنه النبي وبلّغ به، يساوي تمام الإسلام النازل إليه من السماء، أم ظلّت كثير

من مسائله بعد نزوله تماماً على النبي لم تتبيّن للأمّة، لتوقفها بالضرورة على ظهور مقتضياتها، ومن هنا، فهي تستدعي مرور وقت عليها حتى تبين تدريجياً. وقد ظلّ (علم) هذه المسائل عند علي الذي عليه أن يبيّنها للناس بعدئذٍ؟

هذه هي القضية الأساسية في الإمامة»[1].

وهذا هو ما يقوله الإمام علي:

«علمني رسول اللّه ألف باب من العلم يفتح لي من كل باب ألف باب»[2].

بمعنى أنّ رسول اللّه علّم علي بن أبي طالب أصول القضايا الدينية والأحكام الشرعية والمعارف الإلهية، ثم إنّ الإمام يتحرك نحو صياغة أحكام ومسائل جديدة متفرعة على تلك الأصول، أي يجتهد في تطبيق تلك الكليات على مصاديقها في حركة التفاصيل، والأئمّة بدورهم ألقوا إلى شيعتهم تفاصيل الأحكام والمعارف الدينية بما يمثّل أصولاً لما يواجهونه من مسائل مستحدثة، وقد ورد عن الإمام الصادق أنّه قال:

«علينا إلقاء الأصول وعليكم أن تفرّعوا»[3].

---

(1) الشيخ مرتضى مطهري، الإمامة، مرجع سابق، ص 74.

(2) بحار الأنوار، ج22، ص 469.

(3) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج27، ص 62، باب 6 من أبواب صفات القاضي، ح52؛ محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي، مستطرفات السرائر، ج3، ص 575.

ومن ذلك يتبيّن أن الاعتقاد بالخاتمية بذاته يعدّ دليلاً على ضرورة وجود الإمام الذي يملك مثل هذا المقام العلمي ويمثّل مرجعية فكرية مطلقة للناس في ما يواجهونه من مسائل عقائدية وقضايا فقهية مستحدثة، ومن ذلك أيضاً يتفرع الاعتقاد بعصمة الأئمّة من جميع الذنوب ومن الخطأ والسهو والنسيان منذ الطفولة حتى الوفاة، وفي ذلك يقول الشيخ المظفر في «عقائد الإمامية»:

«ونعتقد أنّ الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، من سنّ الطفولة إلى الموت، عمداً وسهواً، كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان، لأنّ حفظ الشرع والقوّامون عليه، حالهم في ذلك حال النبي، والدليل الذي اقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء هو نفسه يقتضينا أن نعتقد بعصمة الأئمّة بلا فرق»[1].

المقام المعنوي:

وهذا المقام هو الأصل والأساس في مسألة ضرورة وجود الإمام لدى الشيعة بعامة حيث يمثّل الإمام «الإنسان الكامل» الذي يملك أعلى صفات الإنسانية وأسمى مراتب القرب الإلهي ممّا يمنحه «ولاية معنوية» على الناس من أجل إيقاظ روح الإيمان والخير في واقعهم الباطني، فالإمام في هذه الرؤية يشبه

---

(1) الشيخ محمّد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص 123.

«القطب» أو المرشد لدى المتصوفة حيث يعتقدون بضرورة وجود القطب في كل عصر وزمان يستلهم منه الناس معالم الحركة في خط التكامل المعنوي والسمو الأخلاقي، وبذلك تكون الإمامة أعلى مرتبة من النبوة، لأنّ النبي مسؤول عن إراءة الطريق للناس وتبليغ الرسالة الإلهية لهم، بينما الإمام يتمتع بمقام الولاية المعنوية التي تتواصل مع تجربة روحية عميقة في مقام القرب الإلهي تمنح الإمام القدرة على الايصال إلى المطلوب لا إراءة الطريق فقط، وفي ذلك يقول الطباطبائي صاحب «الميزان»:

«إنّ الإمام هادٍ يهدي بأمر ملكوتي يصاحبه، فالإمامة بحسب الباطن نحو ولاية للناس في أعمالهم، وهدايتها إيصالها إيّاهم إلى المطلوب بأمر الله، دون مجرّد إراءة الطريق الذي هو شأن النبي والرسول»[1].

وهذا لا يعني أنّ الشيعة يرون أنّ الأئمّة أعلى مرتبة من النبي الأكرم، لأنّ النبي بدوره قد جمع بين النبوة والإمامة، أي بين المقام الأول والثاني كما هو الحال في إبراهيم وجميع الأنبياء من أولي العزم. فعندما يتحدّث القرآن عن إبراهيم الخليل يصرّح بهذه الحقيقة، وهي أنّ الله تعالى قد منح إبراهيم مقام الإمامة بعد أن كان نبيّاً:

﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...﴾[2].

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج1، ص 275.

(2) سورة البقرة، الآية 124.

وهذا يعني أنّ الإمامة تتضمن أمراً غير متوفر في النبوة التي تقتصر على هداية الناس إلى الحق والإيمان من خلال إراءة الطريق، والمراد بهذا الأمر هو ملكة التصرف التكويني في نفوس الناس على مستوى الهداية العملية ـ لا النظرية ـ إلى الحق، وذلك من خلال الفيوضات الربانية والمقامات المعنوية التي يتمتع بها الإمام بحيث يكون الإمام هو الرابط بين الناس واللّه ووسيلة الفيض في مجال الهداية كما أنّ النبوة هي وسيلة الفيض في مجال التشريع، ويستند علماء الشيعة في هذه المقولة على الآية الكريمة: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...﴾[1].

وهناك كلام في العلاقة بين التصوف والتشيع وهل أنّ الشيعة أخذوا هذه المقولات العرفانية من المتصوفة كما يدعي علماء أهل السنّة، أو أنّ المتصوفة اقتبسوا هذه المفاهيم من الشيعة وطبّقوها على مسلكهم الفكري ونظرتهم للقطب كما يدعي الشيعة؟

بالنسبة للسيد الطباطبائي فإنّه يرى ـ كما ينقل عنه تلميذه الشيخ مطهري ـ أنّ المتصوفة هم الذين اقتبسوا هذه المفاهيم من الفكر الشيعي، لأنّها كانت متداولة في أوساط الشيعة في وقت لم يكن قد تبلور فيه التصوف، ولم تكن قد شاعت في أوساطه مثل هذه المسائل ثم نفذ بعد ذلك وبرز في أوساطهم[2].

---

(1) سورة الأنبياء، الآية 73.

(2) الشيخ مرتضى مطهري، الإمامة، مرجع سابق، ص 51.

هذا ويرى الدكتور الجابري أنّ التصوف بدأ على يد الحسن البصري وقد اقتبس الكثير من مفاهيمه من العقائد الهرمسية الفارسية ويقول بأنّ علاقة التصوف بالتشيع ذات جذور تمتد إلى العهد الأموي وزمن الحسن البصري وكانت العلاقة مطبوعة بطابع المنافسة، فمنذ العصر العباسي الأول أخذ المتصوفة يتغلغلون في عقر دار الشيعة وينافسونهم على أسلحتهم نازعين عنها طابعها السياسي ليضفوا عليها طابعاً دينياً محضاً. مهادنين للدولة إذ كانوا لا يرون الخروج بالسيف على الولاة وإن كانوا ظلمة[1].

أمّا كيف تحرك التشيع باتجاه التصوف، فيرى الجابري بأنّ «أزمة الضمير الديني» هي التي كانت تقف وراء ذلك. فقد ولّد خذلان أهل الكوفة للحسين بن علي إحساساً بالذنب عميقاً لا مثيل له، حتى أنّهم جعلوا من أنفسهم المخاطبين بقوله تعالى: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ...﴾[2] فصاروا يطلبون التوبة بكل وسيلة حتى انتهى الأمر بفريق منهم إلى أن دخلوا في معركة خاسرة بقصد «الاستشهاد» فسمّوا بالتوابين. ومن جهة أخرى كانت المحن التي تعرضت لها الكوفة من الحَجاج ومصعب بن الزبير (الذي قَتل من جماعة

(1) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي (4). مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، ص 440.

(2) سورة البقرة، الآية 54.

الاتجاه أيضاً. وقد رأينا أنّ نظرية الإمامة مرّت بثلاث مراحل وفقاً لما ذكره علماء الشيعة من المراتب أو الشؤون الثلاثة للإمامة والسياسة، الإمامة الفكرية، الإمامة المعنوية، ففي بداية الأمر كان الشأن السياسي هو الطاغي على نظرية الإمامة فمنذ رحلة النبي طرحت فكرة الإمامة على مستوى خلافة النبي في تولي أمور السلطة الزمنية وقد اختفى البعد المعنوي للإمام لصالح البعد السياسي بسبب حاجة الأمّة حينذاك إلى هذا الشأن بالذات. فتمّ تأسيس وعي عقائدي في هذا الموضوع يتناسب وحاجات المرحلة في ما تواجهه من انفلات أمني ومخاطر غزو خارجي وتداعيات جماعات الردّة وظهور المتنبّين ممّا كان يهدد المجتمع الإسلامي الفتي بخطر الانقراض، فكان هذا المجتمع يعيش القلق أمام قضية المصير وبحاجة ماسة إلى من يدخل على الخط ويشغل مكان القائد والربّان لهذه السفينة.

وعلى ضوء ذلك يمكن تفسير الموقف الشيعي من الإمامة وتركيز الشيعة على مسألة الخلافة بدل الإمامة المعنوية. فلم يمثّل هذا الموقف خطأ فكرياً أو انحرافاً في نظرية الإمامة كما يتصور الشيخ مطهري (الذي قرأنا كلامه آنفاً) بل إنّ الفكر الشيعي (وكل فكر ديني وعقائدي) يتناسب ومتطلبات المرحلة وما تثيره من أسئلة وعلامات استفهام تبعاً للتحولات المتسارعة في فضاء الواقع الاجتماعي والنفسي.

وقد استمرت هذه المرحلة إلى أواخر حكم بني أمية حيث

بدأت الأسئلة والحاجات الفكرية تتجه اتجاهاً عقائدياً وفقهياً وخاصة بعدما عاش المجتمع الإسلامي التنوع الثقافي والفكري وبعد السماح بتدوين السنّة وما طرحه الخوارج والمرجئة من مسائل فكرية تمس الواقع العقائدي للناس، كان الشيعة في ذلك الوقت يمثّلون الأكثرية الناقمة على الوضع السياسي والديني لمركز الخلافة الأموية إلى جانب الخوارج، فلا عجب أن يتجهوا لترتيب الوضع الفكري والعقائدي للانسجام مع خط الرسالة الإلهية من موقع تعميق نظرية الإمامة وإعادة صياغتها لتستوعب حاجات المرحلة في هذا الجانب، فكانت حركة الإمام الباقر المعرفية والتفاف بعض الشيعة حوله لتأسيس مدرسة أهل البيت بموازاة تشكيل مدارس فكرية وفقهية أخرى في فضاءات المجتمع الإسلامي آنذاك، وقد بلغت هذه المدرسة الشيعية ذروتها في عهد الإمام الصادق الذي أسس لوعي عقائدي وفقهي يحمي عقيدة الشيعي من الذوبان في التيارات الفكرية الأخرى، فكانت نظرية الإمامة في هذه المرحلة تتحرك بهذا الاتجاه من خلال تفعيل القدرات التنظيرية للعقل الشيعي لمعالجة المساحات الواسعة لأنساق المعرفة الدينية وأنظمة الفكر الفقهي. وهي مرحلة «الإمامة الفكرية» في تمثّلها من مرجعية فقهية وكلامية وتفسيرية تفرض قراءة الموروث الديني في القرآن والسنّة قراءة جديدة تتواءم مع الآفاق المعرفية الجديدة.

ومن رحم الإمامة المعرفية تولدت «الإمامة المعنوية» وبشكل

تدريجي وهادىء وهي المرتبة الثالثة من مراتب وشؤون الإمام في الفكر الشيعي. وهذا يعني أنّ الحاجة للإمام قد بدأت تتعمق وتتأصل في وجدان الشيعي بحيث لا يبقى وجود الإمام مجرّد مرجع ديني على مستوى الفكر والشريعة بل يتحول إلى حضور قوي في واقع الإنسان وفي إحساسه وعواطفه في ما يمثّله الإمام من وسيلة إلى اللّه وباب إلى رضوانه ومفتاح رحمته وخليفته على خلقه حيث يضفي هذا المقام جواً من القداسة والغموض على الإمام يبتعد فيه عن الجانب البشري الطبيعي لأفراد البشر. فالإمام في هذه الرؤية: «**كالشمس الطالعة المجللة بنورها للعالم وهي في الأفق بحيث لا تنالها الأيدي والأبصار، الإمام البدر المنير والسراج الزاهر، والنور الساطع، والنجم الهادي في غياهب الدجى، وأجواز البلدان والقفار، ولجج البحار، الإمام الماء العذب على الظمأ، والدالّ على الهدى، والمنجي من الردى، الإمام واحد دهره لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدل، ولا له مثل ولا نظير، ومخصوص بالفضل كله من غير طلب منه ولا اكتساب، بل اختصاص من المفضل الوهّاب فمن ذا الذي يبلغ معرفة الإمام أو يملكه اختياره هيهات هيهات، ضلّت العقول وتاهت الحلوم، وحارت الألباب، وخسئت العيون، وتصاغرت العظماء، وتحيّرت الحكماء، وتقاصرت الحلماء، وحصرت الخطباء، وجهلت الألباب، وكلّت الشعراء وعجزت الأدباء وعييت البلغاء عن وصف شأن من شأنه أو فضيلة**

من فضائله، وأقرّت بالعجز والتقصير، وكيف يوصف بكلّه، أو ينعت بكنه أو يفهم شيء من أمره... الحديث»[1].

وفي هذا الشأن يتجلى التشابه في أنماط التفكير الديني بين التصوف والتشيع حيث ينظر المتصوفة إلى «القطب» من خلال الاستغراق في الجانب الغيبي والروحي منه ويعتقدون أنّ القطب «عبارة عن رجل موضع نظر اللّه تعالى من العالم في كل زمان. وأنّ حقيقة القطبانية هي الخلافة العظمى عن الحق مطلقاً في جميع الوجود جملة وتفصيلاً، وحيثما كان الرب إلهاً كان هو خليفة في تصريف الحكم وتنفيذه في كل من له عليه ألوهية للّه تعالى فلا يصل إلى الخلق شيء كائناً من كان الحق إلّا بحكم القطب... ثم تصرفه في مراتب الأولياء فلا تكون مرتبة في الوجود للعارفين والأولياء خارجة عن ذوقه، فهو المتصرف في جميعها والممدّ لأربابها. به يرحم الموجود، وبه يبقى الموجود في بقاء الوجود رحمة لكل العباد. وجوده في الوجود حياة لروحه الكلية، وتنفّس نفسه يمد اللّه به العلوية والسفلية. ذاته مرآة مجرّدة يشهد فيها كل قاصد مقصده، فالقطبية هي غاية الغايات والخلافة العظمى عن الحق مطلقاً في جميع الموجود جملة وتفصيلاً»[2].

---

(1) من كلام الإمام الرضا، الأصول من الكافي، ج1، ص 198.

(2) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ط 2، ص 436.

وتقدم أنّ التشابه يعكس الحاجة الروحية لدى بعض المسلمين للتوجه إلى عالم الباطن وإيجاد الحلول لحالات التوتر الفكري والروحي في ظلّ أجواء ماورائية، والتأسيس لوعي جديد وقيم جديدة في ضوء متطلبات المرحلة، فكان اكتشاف هذا الجانب في الإمام يمثّل نقلة نوعية في تطور الفكر الشيعي في حركة الواقع حيث تمّ إضفاء طابع المطلق على الإمام وانتزاعه من أطر الزمان والمكان ممّا يحقق للشيعي مزيداً من التعاطف الروحي مع الإمام في ما يجسّده من سفارة إلهية في عمق الوجدان الشيعي. فنقرأ في النصوص الشيعية عن الإمام الصادق:

«.. كان أميرالمؤمنين صلوات اللّه عليه باب اللّه الذي لا يؤتى إلّا منه وسبيله الذي من سلك بغيره هلك وبذلك جرت الأئمّة واحداً بعد واحد، جعلهم اللّه أركان الأرض أن تميد بهم والحجّة البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى. وقال أمير المؤمنين: أنا قسيم اللّه بين الجنّة والنار وأنا الفاروق الأكبر أنا صاحب العصا والميسم ولقد أقرّت لي جميع الملائكة والروح بمثل ما أقرّت لمحمد ولقد حملت على مثل حمولة محمد وهي حمولة الربّ...»[1].

وأيضاً ينقل الكليني في الكافي عن الإمام الباقر في تفسير قوله تعالى ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا...﴾[2]:

---

(1) الكافي، ج 1، ص 152، باب أنّ الأئمّة هم أركان الأرض، ح2.

(2) سورة التغابن، الآية 8.

«النور والله الأئمّة من آل محمّد إلى يوم القيامة وهم والله نور الله الذي أنزل وهم والله نور الله في السماوات وفي الأرض، والله يا أبا خالد لنور الإمام في قلوب المؤمنين أنور من الشمس المضيئة بالنهار وهم والله ينوّرون قلوب المؤمنين... الحديث»[1].

وأيضاً جاء في الكافي عن الإمام الصادق:

«لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت»[2] ومثله عن الباقر: **«لو أنّ الإمام رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله»**[3].

ويتبيّن من هذه النصوص بوضوح المكانة السامية والماورائية، للإمام لدى الشيعة، بحيث إنّه لا يمثّل مرجعية فكرية ودينية فحسب، بل يتعالى عن صفات وحالات البشر العاديين ويقترب كثيراً من صفات الربّ «.. هي حمولة الربّ». وها هو بالضبط ما يحتاجه الكثير من الناس في واقعهم الروحي في ما يتصل بعلاقتهم بالله تعالى وعالم الغيب، أي «الإله المؤنسن» أو «الإنسان المتأله» بعدما ابتعد الله المطلق عنهم وعن أذهانهم إلى حدّ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾[4].

---

(1) المرجع السابق، ص 15، باب أنّ الأئمّة: نور الله عزّ وجلّ، ج1.

(2) المرجع السابق، ص 136 ـ 10.

(3) المرجع السابق، ج 12.

(4) سورة الشورى، الآية 11.

ونقرأ في صفات الإمام أيضاً:

«ونعتقد أنّ الأئمّة هم أولو الأمر الذين أمر اللّه تعالى بطاعتهم، وأنّهم الشهداء على الناس، وأنّهم أبواب اللّه والسبل إليه والأدلاء عليه، وأنّهم أوعية علمه وتراجمة وحيه وأركان توحيده وخزان معرفته، ولذا كانوا أماناً لأهل الأرض كما أنّ النجوم أمان لأهل السماء (على حد تعبير النبي).. بل نعتقد أنّ أمرهم أمر اللّه تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوّهم عدوّه، ولا يجوز الردّ عليه، الرادّ عليهم كالرادّ على الرسول، والرادّ على الرسول كالرادّ على اللّه تعالى»[1].

ولا تظنن أنّ هذه المفاهيم نتاج الذهنية الشيعية في ما تستوحيه من تهويمات الباطنية وتصورات الهرمسية، كما ظن الدكتور الجابري، بل هي مفاهيم دينية تمتد إلى عمق النص الديني وتستوحي مقوماتها من واقع التعاليم القرآنية العميقة، إلّا أنّها لم تكن ظاهرة على السطح لانشغال المسلمين، بمن فيهم المفسرين والفقهاء والمحدّثين، بمسائل فكرية أخرى من قبيل مسألة التأصيل لمشروعية الخلافة والقضاء والقدر وأفعال الإنسان وحريته وأمثال ذلك من إرهاصات علم الكلام والخلاف بين

---

(1) الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص 69، باب عقيدتنا في طاعة الأئمّة، الشريف الرضي.

المعتزلة والأشاعرة فيما بعد، والشاهد على ذلك أنّ الكثير من علماء أهل السنّة وخاصة المتصوفة منهم يرون مثل هذه الرؤية لمفهوم «الولاية» ويستخرجون تفاصيل هذا المفهوم من الآيات القرآنية الواردة في هذا الموضوع. على سبيل المثال يقول: «الهجويري» كما ينقل الجابري عنه في تعليقته على الأحاديث النبوية التي تقرر أنّ اللّه تعالى منح حصانة خاصة للأولياء من قبيل «**من آذى ولياً فقد استحق محاربتي**»، و«**من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة**» يقول:

«والمراد من هذا هو أن تعرف أنّ للّه عزّ وجلّ أولياء قد خصّهم بمحبته وولايته وهم ولاة ملكه الذين اصطفاهم وجعلهم آية إظهار فعله وخصّهم بأنواع الكرامات وطهرهم من آفات الطبع وخلّصهم من متابعة النفس، فلا همّ لهم سواه ولا أُنس لهم إلّا معه. وقد كانوا قبلنا في القرون الماضية، وهم موجودون الآن وسيبقون بعد هذا إلى يوم القيامة. لأنّ اللّه تعالى شرّف هذه الأمّة على جميع الأمم وضمن أن يحفظ شريعة محمد...»[1].

وعلى ضوء ذلك لا نرى كثير فرق بين مفهوم الولي لدى المتصوفة من أهل السنّة وبين مفهوم الإمام لدى الشيعة في دائرة الولاية المعنوية التي تمثّل المرتبة الثالثة للإمامة. وهذا يعكس في مضمونه أنّ الفكر الديني في الأمّة الإسلامية بمختلف

(1) المرجع السابق، ص 456.

فرقها السنّية والشيعية يتحرك بفاعلية ونشاط على مستوى تلبية الحاجات الفكرية والروحية للمسلمين على أساس ترتيب العلاقة بين هذه الحاجات والنصوص الدينية والعمل على إعادة صياغتها وإنتاجها أو قراءتها قراءة جديدة تنسجم ومتطلبات المرحلة.

وهنا نقطة جديرة بالالتفات في ما يتصل بالمرجعية الفكرية والفقهية التي تمثّل مرتبة سابقة من المراتب الثلاث للإمام، وهي أنّ الترتيب الزمني لهذه المراتب والشؤون لمنصب الإمامة، وتولد أحدها من بطن الآخر لا يعني إلغاء المرتبة السابقة أو شمولية المرتبة اللاحقة على مستوى العموم الاستغراقي بما يعني أنّ الحاجة للولاية المعنوية تمتد لتستوعب كافة أفراد المجتمع الإسلامي والشيعي بخاصة، بل إنّ ولادة مرحلة جديدة في فضاء العقيدة يقتصر على بعض الأفراد ممن يعيشون هذا الهاجس الفكري وهذه الحاجة الروحية، بينما يبقى عامة الناس يعيشون في إطار المرتبة السابقة وما تفرضه عليهم من واجبات ومواقف. ومن هنا لا ينبغي أن نعجب لحدوث انشقاق في صف أصحاب الأئمّة المخلصين بين أتباع الرؤية السابقة (المرجعية الفكرية) وأتباع الرؤية اللاحقة (الولاية المعنوية) الذين أطلق عليهم لقب «الغلاة» أو «المفوضة» لاعتقادهم بمقامات فوق بشرية للإمام من الولاية التكوينية والعصمة وعدم السهو والعلم الغيبي والتصرف في شؤون الخلق بما يعتبر من ضروريات مذهب الشيعة في العصور المتأخرة، في حين أنّ أكابر أصحاب الإماميين

(الباقر والصادق) ومن قبلهما من الأئمّة كانوا يرون في الأئمّة مجرّد فقهاء أخيار وعلى درجة عالية من التقوى والورع والإخلاص.

في النصف الأول من القرن الثاني، أي في زمن الصادق وكما يرى المحقق الدكتور المدرسي الطباطبائي[1] ظهرت فئة من أصحاب هذا الإمام ترى أنّ الأئمّة موجودات فوق بشرية ويتمتعون بعلم مطلق ولهم قدرة على التصرف في الكائنات. وتستقي هذه الفئة أفكارها من «الكيسانية» أتباع محمد ابن الحنفية، وتختلف مع الغلاة من الشيعة في أنّ أفراد هذه الفئة لا يرون أنّ الأئمّة آلهة أو أنّ علمهم وقدرتهم في عرض علم الله وقدرته بل في طولها، أي أنّ اللّه تعالى فوّض إليهم أمور الخلائق والرزق ومنحهم صلاحية التشريع وأمثال ذلك. وهؤلاء عُرفوا فيما بعد بـ«المفوضة»، ويعتقد المفوضة ـ كما يقول الطباطبائي وفي روايات كثيرة في المصادر الشيعية ـ أنّ اللّه تعالى أول ما خلق النبي والأئمة، وأنّهم وحدهم خلقوا بقدرته المباشرة ومن مادة مختلفة عن المادة التي خلق منها باقي البشر، ثمّ أعطاهم اللّه تعالى القدرة وفوّض إليهم أمور الخلق، ولذلك فكلّ ما يحدث في العالم صادر منهم.

وهكذا يرى المفوّضة ـ كما أشرنا من قبل ـ أنّ الأئمّة

---

(1) انظر: د. حسين المدرسي الطباطبائي، تطور المباني الفكرية للتشيع، ص 37، ترجمة فخري مشكور، ط 1، 1423 هـ ق.

يقومون بجميع الأفعال، التي تنسب أساساً إلى اللَّه تعالى كالخلق والرزق والإحياء، والإمامة وما إلى ذاك، وهم يستطيعون تشريع الأحكام ونسخها وتحليل الحرام وتحريم الحلال وهم يعلمون كلّ شيء من شهود وغيب، وكلّ ما حدث ويحدث في العالم إلى نهاية الوجود علماً تفصيلياً يضاهي علم اللَّه تعالى، وكان بعض المفوّضة يقولون: إنّ الوحي ينزل على الأئمّة كما كان ينزل على النبي، وأنّهم لايعرفون جميع لغات البشر فحسب بل يعرفون أيضاً منطق الطير وسائر الحيوانات. وأنّهم يتمتعون بقدرات غير محدودة وغيرمتناهية وأنّهم خلقوا كلّ شيء، وأنّهم موجودون في كلّ مكان.

بمجرّد أن ظهرت اتجاهات الغلو في المجتمع الشيعي لأوّل مرّة وبدأت بالانتشار، بادر كثير من الشيعة وأصحاب الأئمّة الأطهار إلى الوقوف بوجهها بكلّ قوّة، ورفضوا إعطاء أية صفة فوق بشرية للأئمّة، وأكّدوا على أنّهم ليسوا إلّا «علماء أبرار». فالأئمّة ـ في نظر هؤلاء الشيعة الذين كانوا يتمتعون بأعلى درجات الطاعة والانقياد لهم ـ هم الخلفاء الحق للرسول وهو الذي أمر المسلمين بالتسليم لهم بصفتهم مفسّري الكتاب وورثة علمه، وهذا هو الفارق بين هؤلاء الأصحاب وبين سائر المسلمين، الذين كانوا يلتقون بالأئمّة على صعيد طلب العلم منهم أو محبّتهم ومودّتهم. وكان «عبداللَّه بن أبي يعفور» أبرز شخصية تمثّل هذا الاتجاه وهو من أقرب وأوفى أصحاب الإمام الصادق وقد ورد عن الإمام الصادق من الثناء على عبداللَّه بن

أبي يعفور ما لم يسبق له مثيل كقوله: «**إنّ له منزلة في الجنّة تقع بين منزل رسول اللّه ومنزل أمير المؤمنين**» . وقد شنّ الغلاة والمفوّضة هجوماً شديداً على عبداللّه بن أبي يعفور وأنصاره في حياته وبعد وفاته، ففي حياته كانوا يهاجمونه أحياناً أمام الإمام الذي كان باستمرار يؤيده ويشجب مخالفيه. وأطلق هؤلاء المخالفون على الجماهير الحاشدة، التي اشتركت في تشييع جنازته لقب «مرجئة الشيعة» في محاولة لاتهامهم بوجود اتجاه سنّي في عقائدهم، لأنّهم يعتقدون أنّ الأئمّة من جنس البشر وليسوا من جنس الإله.

بوفاة الإمام الرضا بدأت رحلة جديدة في تاريخ الفكر الشيعي حيث تولى الإمامة بعده ولده الذكر الوحيد البالغ من العمر سبع سنوات، وقد أثير جدل واسع حول لياقة طفل في السابعة لهذه المنصب الخطير، لكن السواد الأعظم من الشيعة آمنوا بإمامته في نهاية الأمر، وكانت التفسيرات لهذه الحالة متباينة، إذ قال بعضهم: إنّ معنى إمامته هو أنّه الإمام الحق، وأنّه سوف يكون إماماً فعلاً عند بلوغه سنّ الرشد، وتوفّره على الشروط العملية المطلوبة، ومن الواضح أنّ أصحاب هذا الرأي لم يكونوا يعتقدون أنّ الأئمّة موجودات فوق البشر، يأتيهم العلم بطريق الإعجاز والخوارق، لكنّ فريقاً آخر رأى غير ذلك، إذ قالوا: إنّ اللّه تعالى قادر على أن يهب علم الشريعة لمن يشاء ويجعله إماماً حتى لو كان صبيّاً، كما فعل مع يحيى بن زكريا وعيسى المسيح اللذين بلغا درجة النبوة وهما صبيّان بنصّ القرآن.

ومن هاتين النظريتين انطلقت النظرية الثانية ذات الطابع الغيبي قبولاً ورواجاً أكثر، بين القسم الأعظم من المجتمع الشيعي، وهذا ما يدعم بالتأكيد مقولة الشيعة المفوّضة في الإمامة. وكان على رأس هذا التيار الشيعي «المفضل الجعفي» وأنصاره.

وقد امتد نشاط هذه الفئة طيلة القرن الثاني والثالث على مستوى كتب وروايات عن أئمة الهدى من أجل ترسيخ مذهبهم في التراث الشيعي. وقد وقف علماء ورواة الحديث في مدرسة قم ـ التي كانت يومها المركز العلمي الرئيسي للتشيُّع ـ موقفاً حازماً أمام أفكار المفوّضة، إذ حاولوا بكلّ ما أوتوا من قوّة، لصدّ التيار الجارف من أدبيات الغلاة التي أخذت بالانتشار، وقرّروا وصم كلّ من ينسب للأئمة أموراً فوق مستوى البشر، بـ«الغلو» أو بالمغالي، ومن ثم إخراجه من مدينتهم. وبقي علماء قم الذين كانوا أعلم مراجع الشيعة في القرن الرابع الهجري واقفين في وجه المفوّضة بكلّ قوّة ويرفضون بشدّة إعطاء الأئمّة أية صفة فوق مستوى البشر، وكانوا يعتقدون أنّ كلّ من يرى بأنّ النبي والأئمّة الأطهار معصومون من الخطأ والسهو في تفاصيل حياتهم اليومية التي لا علاقة لها بتبليغ الرسالة الإلهية فهو مغالٍ، ويعتبرون الروايات التي تنسب الصفات فوق البشرية للأئمّة غير معتمدة ولا يجيزون نقل هذه الروايات وتلك الآراء، بل إنّ فريقاً من علماء قم كانوا يذهبون إلى أنّ الأئمّة بالرغم من كونهم

مفترضي الطاعة ومنصوصاً على خلافتهم للنبي وقيادة المجتمع، إلّا أنّهم في جانب كيفية العلم بالشريعة لا يختلفون عن باقي علماء الدين، أي أنّهم في سبيل اكتشاف الأحكام الجزئية الفرعية يقومون بعملية اجتهاد يستنبطون فيها الفروع من الأصول[1].

وهنا يثار هذا السؤال، وهو أنّ التاريخ يحدثنا بأنّ النصر قد كتب أخيراً لأتباع الولاية المعنوية من الشيعة، وهم الذين كانوا في السابق يوصمون بالمفوّضة حتى أنّ الصدوق وهو من أجلاء محدّثي الشيعة، عندما اعترض على الشهادة الثالثة في الأذان وقال إنّها من وضع المفوّضة لعنهم اللّه[2]. ذهبت صرخته أدراج الرياح واستمر الشيعة في حركتهم بهذا الاتجاه رغم وجود أحاديث كثيرة عن أهل البيت: يشجبون فيها الأفكار المغالية ويرفضون أن تنسب إليهم أيّة صفة فوق بشرية ورغم تأييدهم لموقف مخالفتهم من الشيعة المعتدلين، فما هو السبب الذي يقف خلف قوّة هذا الاتجاه ممّا جعله يتواصل تجربة الحياة الفكرية للشيعة بشكل أفضل من منافسه العقلاني المعتدل، وما الذي دفع بالاتجاه المنافس إلى الانحسار التدريجي عن واقع الحياة لصالح المفوّضة؟

يرى الدكتور الطباطبائي أنّ علة ذلك تكمن في أنّ المفوّضة

(1) المرجع السابق، 56 ـ 69 باختصار.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج1، ص 290 ـ 291.

تحركوا لكسب القضية لصالحهم من خلال طريقين:

الأول: الادعاء بأنّ الروايات التي تمتدح الشيعة غير الغلاة لا علاقة لها بالمقصّرة، بل هي واردة في الشيعة العاديين الذين أخذوا الجادة الوسطى.

والثاني: وضع روايات مشابهة على لسان الأئمّة في مدح الغلاة وتفضيلهم على المقصّرة وحسن عاقبتهم.

ويقول أيضاً: إنّ المفوّضة في العصور المتأخرة، اتبعوا نهجاً آخر هو تبرئة أنفسهم من صفة «المفوّضة» وذلك بالادعاء بأنّ هذه الفرقة كانت في زمن الأئمّة ثم انقرضت ومحيت من الوجود[1].

ولكن هذا الكلام لا يحلّ المشكلة، إذ يبقى السؤال يراوح مكانه دون أن يجد إجابة شافية؛ فكيف صدق الشيعة ببضعة أحاديث موضوعة في مدح الغلاة في مقابل مواقف صريحة وأحاديث صحيحة للأئمّة مدعومة من القرآن والعقل بحيث يكتب البقاء للوهم والباطل على حساب ذبول الحقيقة ويتحرك الواقع بالاتجاه المخالف للحق لمجرّد أنّ المفوّضة قاموا بتبرئة أنفسهم من صفة «المفوّضة» مع إصرارهم على مدعياتهم وعقائدهم التي كانت معروفة في الوسط الشيعي وخاصة عند علماء الشيعة؟! ثم ألا يستلزم انتصار التيار المخالف لموقف الأئمّة

(1) المرجع السابق، ص 71 ـ 72.

فشل جهود الأئمّة في إصلاح المسار الفكري والعقائدي للأمّة في دائرة أتباعهم من الشيعة بغض النظر عن تيار الأكثرية من أهل السنّة؟

كيف تتحول مقولات المفوّضة والغلاة في أهل البيت (من قبيل قدرة الأئمة على الإتيان بالمعجزة ونزول الوحي عليهم وسماعهم أصوات الملائكة، وسماع صوت زائري قبورهم وعلمهم بأحوال شيعتهم وعلمهم بالغيب وعدم سهوهم وعصمتهم منذ الطفولة من الخطأ والاشتباه والولاية التكوينية لهم و...) بعد قرن واحد من الغيبة إلى واقع راسخ في الوعي الشيعي يمتد إلى ألف سنة بدون منافس بحيث إنّ الرجل المعروف (المامقاني) يصرّح في كتابه «تنقيح المقال»: «إنّ أكثر ما يعد اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمّة: كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلو»[1].

وهذا ما سنفصل الكلام فيه من خلال التحقيق في الإمامة ووجه الحاجة لإمام في مطاوي كلمات علماء الكلام.

(1) الشيخ عبدالله المامقاني، تنقيح المقال في معرفة الرجال، ج1، ص 212.

الفصل الرابع

هل للأئمّة امتيازات فوق البشرية؟

دعوى الشيعة بأنّ للأئمّة امتيازات فوق البشرية

الإشكال الثالث والأساسي الذي يطرحه الأستاذ كسروي على الشيعة هو أنّهم يرتقون بالأئمّة إلى مصاف الآلهة أو إلى مستويات فوق بشرية في ما يمنحونهم من صفات الإلوهية التي هي من مختصات الباري تعالى، كعلم الغيب والمعجزات الخارقة والولاية التكوينية وتفويض شؤون العالم والبشر إليهم وما إلى ذلك فيقول:

أنتم تزعمون أنّ الأئمّة خلقوا من نور ومن غير جنس البشر...

ـ وتقولون إنّ عالم الوجود خلق من أجل هؤلاء الأئمّة وأنّ الناس يعيشون ويرزقون من بركاتهم...

ـ تقولون إنّ أئمّتكم يعلمون بالغيب...

ـ تقولون إنّ أئمّتكم يظهرون المعجزات في حين أنّ النبي لم تكن له معجزة...

ـ أنتم تقفون أمام قبورهم وتطلبون حاجاتكم منهم وهذا الفعل يعدّ شركاً صريحاً...

ـ أنتم تقولون: إنّ أئمتنا يشفعون لنا يوم القيامة.

أقول: لا شك في أنّ الشيعة ينسبون إلى أئمّتهم أموراً وصفات فوق بشرية وهو ما اتفق عليه علماء الشيعة وعوامهم ومسطور في كتبهم ومدوناتهم ومذكور في رواياتهم، ولا يقتصر الحال على ما ذكره كسروي من صفات فوق بشرية للأئمّة بل أكثر من ذلك بكثير، وخاصة حضورهم مع جميع أفراد البشر وعلمهم بنيات المخلوقين وسرائرهم والتصرف بعالم التكوين وغير ذلك. وقد ورد في شرح عقائد الإماميّة للشيخ المظفر:

«فهذا مقام رفيع مخصوص بهم، ومقتضاه هو إشرافهم على الناس وأعمالهم ونيّاتهم بحيث يسرهم إذا كانوا على خير ويحزنهم إذا كانوا على معصية كما دلّت عليه النصوص»[1].

وقد ورد في أصول الكافي أبواب عدّة في هذا الشأن، منها باب أنّ الأئمّة يعلمون علم ما كان وما يكون وأنّه لا يخفى عليهم الشيء، وباب في أنّ الأئمّة لو ستر عليهم لأخبروا كل امرئ بما له وعليه، وباب في عرض الإيمان على النبي والأئمّة، وباب أنّ الأئمّة هم أركان الأرض، ولولاهم لساخت الأرض بأهلها، أو على

---

(1) السيد محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإمامية، ج 2 (قم: مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين)، ص 62.

حدّ تعبير الروايات «جعلهم اللّه أركان الأرض أن تميد بأهلها» إلى غير ذلك ممّا لا سبيل إلى إنكاره أو التملص منه. ونحن بدورنا نقبل بكل ما ذكره السيد كسروي وما لم يذكره من غلو وارتفاع في عقيدة الشيعة في الأئمّة ولا نراوغ أو ننكر كما يصنع الكثير من مشايخ الشيعة في مواجهة المخالفين من أهل السنّة، أو من المثقفين. ولا يعني قبولنا بوجود هذه المعتقدات في الذهنية الشيعية اعتقادنا بها، فسبق أن تعرضنا لسمات ومعالم تشيع العوام، وأنّ مثل هذه الأمور تدخل في هذه الدائرة بالخصوص، وتكون صحيحة ومعقولة وفق المعايير المعرفية لهذا النمط من التفكير والاعتقاد، وبعبارة أوضح، إنّ عدم الاعتقاد بها، لا يعني أنّها غير صحيحة أو أنّها مخالفة لمنطق الاعتقاد الديني كما يظنّ السيد كسروي والعكس صحيح أيضاً. فالاعتقاد بالشيء لا يستلزم أن يكون صحيحاً، وربّما يبدو هذا الكلام متهافتاً بعض الشيء أو مبهماً، فكيف لا نعتقد به في الوقت الذي يكون صحيحاً ومعقولاً وموافقاً لمعايير الاعتقاد الديني؟!

في مقام الجواب لابدّ من تقديم ثلاثة أمور أو ثلاث مقدمات:

المقدمة الأُولى: في بيان المنهجية المتبعة في العلوم الإنسانية ومنها المعتقدات الدينية وعلم النفس وعلم الاجتماع وافتراقها عن منهجية البحث في سائر العلوم الأخرى وبالتحديد في مجال التفاوت بين المعقول والعقلاني، أو بين العلّة والدليل.

المقدمة الثانية: في بيان التفاوت بين ماهية الواقع والتاريخ في سيرة الأئمّة وحالاتهم وصفاتهم، وبين ما يعتقد به الشيعي وما يتصوره عن الأئمّة من حالات وصفات، أي لزوم التفكيك «الكانتي» بين ماهية الواقع لذاته. وبين الواقع الذي يبدو لنا أو للمسلم الشيعي.

المقدمة الثالثة: في بيان العلل والأسباب (لا الأدلة) في اعتقاد الشيعة بهذه الأمور التي يدعي كسروي أنّها مخالفة للعقل في ما يتصل بصفات الأئمّة وحالاتهم.

كفاية المعقولية في المعتقدات الدينية:

أمّا في ما يخص المقدمة الأُولى، فنقول إنّ القضايا الدينية ليست كالقضايا العلمية التي تتمتع بموضوع خارجي والتي يتساوى في النظر إليها جميع العقلاء، كقضية كروية الأرض وأنّ الحديد يتمدد بالحرارة وأمثال ذلك، فمن الجلي أنّ مثل هذه القضايا لا مجال للدوافع النفسانية والميول الذاتية في صياغتها. ولهذا فهي تابعة للدليل لا العلّة، بخلاف القضايا الدينية التي تتوغل إلى المحتوى الداخلي للإنسان في ما يتصوره عن العالم والحياة وفي ما يختزنه من رواسب ثقافية واجتماعية وتلقين وتكرار وحاجات روحية، من شأنها كلها أن تفرز عقيدة معينة تنسجم مع المحيط الثقافي ومع الحاجات النفسية للفرد. فمثل هذه القضايا تملك عللاً وعوامل لانبثاقها والاعتقاد بها، ولا لزوم أن تملك أدلة منطقية لإثباتها. ومن هنا ينفتح باب التعددي في الأديان

والمذاهب والتقاليد والأعراف، ونرى هذا الاختلاف وأحياناً التباين في المعتقدات ولا نجد نظيره في القضايا العلمية. مثلاً الاعتقاد بالتوحيد والنبوة والإمامة والمعاد كلها من جملة القضايا التي ليس لها موضوع خارجي ليتفق في شأنه جميع العقلاء، بل لها واقع ذاتي يمتد إلى أعماق النفس وحاجاتها وتصوراتها. فالنبي مثلاً له موضوع خارجي وهو الشخص الذي كان يعيش قبل ألف وأربعمائة عام واسمه محمد بن عبدالله وعاش في مكة وتزوج من خديجة ثم انتقل إلى المدينة و... الخ، فهذه القضية ممّا لا يختلف عليها اثنان، ولكن نبوة هذا النبي أو إمامة علي بن أبي طالب ليست قضية موضوعية متفق عليها. بل هي قضية ذاتية تعتمد على العوامل والعلل النفسية والتربوية والاجتماعية حتى وإن ذكر لها أدلة يظهر منها أنّها أدلة منطقية وقياسية، إلّا أنّ الحقيقة فيها ليست من الحقائق العلمية كما أسلفنا، أي أنّها ليست من مقولة «الأوبجكتيف» بل من مقولة «السوبجكتيف». مثلاً بالنسبة لوجود الله وما يتصوره عنه المؤمنون في كل دين ومذهب نرى أنّ تصوراتهم تختلف وقد تتباين في الذات المقدّسة رغم اتفاقهم على أنّ الله موجود وعظيم ومقدس ومطلق ويستحق العبادة، فمنهم من ذهب إلى التثليث وآخرون ذهبوا إلى الثنوية، والموحدون اختلفوا في صفاته وهل أنّها زائدة عنه أو ذاتية له، وذهب جماعة إلى التجسيم وبعضهم إلى التعطيل وهكذا.

وربّما يقال إنّ المؤمنين باللّه وإن اختلفوا في الصفات، إلّا أنّهم لا يختلفون في ذات اللّه وفي وجوده الموضوعي خارج دائرة الإنسان وقد أثبتوا هذه القضية بالأدلة الفلسفية وحتى العلمية كدليل الاستقراء[1] والعلّة والمعلول وأمثال ذلك، ولكن أقول حتى هذه الأدلة تمتد بجذورها إلى العلل النفسانية لا إلى الأدلة العقلية والعلمية. وبنفس هذه الأدلة وبنفس هذا المنهج (الفلسفي العلمي) يمكن نقض هذه الأدلة والإتيان بأدلة مناقضة لها لإثبات عدم وجود اللّه (كما بيّناه في كتاب: التوحيد والشهود الوجداني).

مثلاً، يرى فرويد أنّ الباعث النفساني للاعتقاد باللّه هو أنّ الإنسان عندما يبلغ سن الرشد وتضعف هيمنة الأب عليه يتوجه نفسياً للبحث عن أب سماوي يشبع فيه الحاجة للاطمئنان الروحي ويهدىء من روعه وخوفه وقلقه لما يتصوره في هذا الوجود السماوي من قدرة ورحمة ولطف أكثر بكثير ممّا كان يعيشه مع أبيه الأرضي، وهذا ما يسميه بـ«الإسقاط»، فهذه العقيدة لها علل سيكولوجية تمتد لأعماق النفس البشرية وما تحويه من نوازع وحاجات تفرض على الذهن خلق مثل هذه العقيدة.

وهكذا في الباعث الاجتماعي على رأي «دوركايم» الذي يرى أنّ الدين أو الإحساس الديني معلول للمجتمع الذي يهدف إلى

---

(1) انظر: الشهيد محمّد باقر الصدر، الأُسس المنطقية للاستقراء.

ضبط أفراده وتقوية تلاحمهم ووحدتهم من خلال العقائد والطقوس الدينية. فالدين يمثّل أحد إفرازات المجتمع، والاعتقاد بوجود اللَّه حاجة اجتماعية لضبط الأفراد تحت هيكلية معرفية وحقوقية واحدة، وعبادة اللَّه تعني عبادة الروح الجمعية لا اللَّه الواحد الحقيقي. ومن هنا يشدد المجتمع النكير على كل من تسول له نفسه العبث بالعقائد الدينية للناس في هذا المجتمع أو يطرح أسئلة ويثير الشكوك والشبهات في مقابل منظومة العقائد والأحكام والشعائر الدينية. وفي الشأن الفلسفي يعتقد «فويرباخ» بأنّ الإنسان يعيش في حياته مُثلاً وقيماً تعبّر عن الأنا المثالية لكل فرد، ولما لم يجد مثل هذه القيم المثالية على أرض الواقع العملي فإنّه قام بصياغتها على شكل إله تجتمع فيه كل ما يطمح إليه من صفات سامية ومثل عالية، وسماه اللَّه، وعلى حدّ تعبير «فويرباخ» فإنّ الإنسان هو الذي خلق اللَّه على صورته لا كما تقول الأديان من أنّ اللَّه خلق آدم على صورته.

ولا نريد هنا الدخول في تقييم هذه النظريات والمقولات عن منشأ المعتقدات الدينية فلها مجال آخر. وما نرومه هو التأكيد على أنّ العلل والعوامل النفسانية والاجتماعية والتربوية لها دور أكيد في صياغة المعتقدات الدينية للفرد، وحينئذٍ لابدّ أن نتنزل من مرتبة العقلانية إلى المعقولية في هذه المعتقدات، أي أن العقائد لا يتحتم أن تكون مستدَلاً عليها أو عقلانية بقدر ما ينبغي أن تكون معقولة. بمعنى أنّ العلل التي أوجدت هذه العقائد

هي علل وعوامل يقبلها العقل، من قبيل أنّ ارتداء الملابس الشتوية علّة لشعور الإنسان بالدفء أو أنّ الحاجة إلى الأمن والنظام علّة لتشكيل الحكومات. وكذلك الحاجة إلى الأكل والطعام علّة لاهتمام الإنسان بأمر الزراعة والرعي والكسب وما إلى ذلك، فهذه القضايا من جملة القضايا المعقولة أي التي تتمتع بمبررات يقبلها العقل. وهذا المقدار يكفي في إقرارها والقول بصحتها حتى لو لم تساندها أدلة عقلية ومنطقية.

نعود إلى صلب الموضوع. فما ينحو به السيد كسروي على الشيعة من أنّهم يؤمنون بأمور تخالف العقل في ما يتصل بصفات الأئمّة وحالاتهم، وإن كان صحيحاً منطقياً، إلّا أنّ جميع قضايا الدين والعقيدة يمكن القول إنّها تخالف العقل من جهة عدم قبولها للإثبات أو الإبطال المنطقي العقلي. وأساساً فإنّ العقل لا ينبغي له التدخل في دائرة الدين والإيمان، لأنّ الدين بمنهجيته وغاياته وتعاليمه يسير في طريق آخر غير طريق العقل كما أثبت ذلك «كانت» في كتابه «نقد العقل المحض»، ونفى فيه أن يكون العقل قادراً على إثبات أو إبطال القضايا الدينية وعلى رأسها وجود الخالق وإن عاد وأثبت في كتابه الآخر «نقد العقل العملي» إمكانية الاستدلال على وجود اللّه بالعقل العملي ومن زاوية أخلاقية ووجدانية. حينئذٍ لا مجال أمامنا سوى القبول بالحد الأدنى لصحة المعتقدات الدينية وهو أن تكون معقولة ومقبولة وتتوافق مع الأصول الموضوعة والثوابت المتفق عليها في تلك المنظومة الدينية.

الإمام التاريخي والذهني:

أمّا في ما يخص المقدمة الثانية، فنرى من الضروري إجراء عملية تفكيك بين الواقع التاريخي للأئمّة وبين ما يعتقده الشيعي بهم وفي حقهم، فليس بالضرورة أن يكون هذا الاعتقاد مطابقاً للواقع التاريخي لشخصية الأئمّة وحالاتهم، بعبارة أخرى، إنّ الإمام علي مثلاً كان له وجود تاريخي عاش في ظروف تاريخية معينة وكان يتحلى بصفات وحالات معينة، وله وجود آخر في ذهنية الشيعة حالياً، وهذا الوجود الذهني ليس له بالضرورة أن يتطابق مع ذلك الوجود التاريخي الواقعي، وإن تصورَ الشيعي المطابقة، والذي نفهمه من كلام كسروي في تخطئة عقائد الشيعة في الأئمّة أنّه يريد أن يقول إنّ الأئمّة في وجودهم التاريخي لم يكونوا كذلك، أي كلامه ناظر إلى مطابقة الوجود الذهني والوجود التاريخي، في حين أنّ القضايا التاريخية والعقائدية تمتاز بكونها تحتمل قراءات متعددة لموضوع واحد وكلها تحظى بالصحة والمقبولية حتى وإن كانت غير متطابقة مع الواقع التاريخي تطابق النعل بالنعل.

وببيان آخر، فإنّ المنهج الفلسفي الفينومينولوجي (الظاهراتي) يحتم علينا أخذ كل ظاهرة معينة ودراستها من خلال ما تتمظهر به للباحث بغض النظر عن وجودها الواقعي والتاريخي، الذي يجب وضعه بين قوسين، فالإمام علي يختلف عن الاعتقاد بالإمام علي، كما أنّ وجود اللّه يختلف عن الاعتقاد

بوجود اللّه، ولا يمكن أن لا يختلف، فالواقع لا يمكن أن ينعكس على الذهن كما هو. سواء في القضايا الخارجية الموضوعية أو القضايا الاعتبارية الذهنية. إذاً لابدّ من دراسة هذه العقيدة بالأئمّة كما هي في ذهن الشيعي الآن بغض النظر عن الواقع التاريخي للأئمّة، ونرى ما هي المبررات المعقولة للاعتقاد بهذه العقيدة في ما تشبعه من حاجات نفسية وعاطفية لدى الشيعي وفيما تنسجم به مع سائر القضايا والثوابت في المنظومة الدينية. على سبيل المثال في ما يتصل بمعجزات الأئمّة ومنها أنّهم كانوا يعلمون بمنطق الحيوانات، يجيب الشيعة بأنّ سليمان حسبما ورد في القرآن كان يعلم بمنطق الحيوانات أيضاً. أو أنّ بعض الأئمّة كالإمام الجواد والإمام المهدي نالا مرتبة الإمامة في سن الطفولة، والقرآن يتحدّث عن نبوة عيسى ويحيى في الصبا أو في المهد، وعن طول عمر الإمام المهدي، هناك شواهد من القرآن أيضاً على معقولية مثل هذه العقيدة في عمر نوح أو الخضر وهكذا. إذاً فمثل هذه المعجزات لها جذور في القرآن ويكفي في معقوليتها أنّها تنسجم مع بعض ثوابت العقيدة والدين، أمّا لو قلنا ـ كما يريد كسروي ـ أن تكون العقائد عقلانية، أي متفقة مع قضايا العقل الاستدلالي فهذا الإشكال يسري إلى القرآن أيضاً، لأنّ المعجزات المذكورة للأئمّة إذا كانت تخالف العقل، فالآيات القرآنية تخالف العقل أيضاً في ما يخص مثل هذه المعجزات للأنبياء. فإذا قبلنا بالمعجزات للأنبياء ثبت أنّها ليست مخالفة للعقل، ولو قلنا بسراية الإشكال

للقرآن أيضاً وأنّ القرآن فيه أيضاً ما يخالف العقل، فلماذا يتمسك السيد كسروي بالآيات القرآنية لإثبات بطلان الاعتقاد بعلم الغيب للأئمّة والاعتقاد بمعجزاتهم من خلال نفي القرآن لعلم الغيب وصدور المعجزات عن النبي الأكرم؟

وبعبارة أوضح أننا إذا أردنا التعامل مع العقائد الشيعية، باستعمال آليات العقلانية، فيجب أن نتعامل بهذه الآلية مع عقائد المسلمين كافة لا الشيعة فقط، خاصة أنّ القرآن الكريم زاخر بمثل هذه المقولات المخالفة للعقل البرهاني، وإن قلنا بكفاية المعقولية للمعتقدات فكل ما يعتقده الشيعة في أئمتهم سيغدو صحيحاً لا غبار عليه لانسجامه مع سائر المعتقدات الأُخرى التي أمضى القرآن في صحتها ومعقوليتها، ويبقى النقاش في صحة الروايات التي تقرر مثل هذه المعجزات أو الصفات فوق بشرية للأئمّة، فإذا ثبت عندهم صحتها أو على الأقل استفاضتها فلا إشكال في الالتزام بها، فينبغي للسيد كسروي تحويل النقاش من دائرة العقلية إلى الدائرة الرجالية في ردّه لعقائد الشيعة.

وبالعودة إلى مقولة التفكيك الكانتي بين الواقع لذاته والواقع كما يبدو لنا، نرى أنّ الشيعي ـ خاصة بما يعتقده من حياة الإمام وتفاعله معه في واقع الحياة ـ لا ينظر إلى ذلك الإمام التاريخي الذي عاش ومات في مقطع زمني معين، بل يعيش مع الإمام الحي في ذهنه وقلبه والذي يتصف بصفات فوق بشرية قد لا يتصف بها ذلك الأصل، وحينئذٍ تخرج القضية من دائرة

الاستدلال العقلي كليّاً وتدخل في دائرة الإيمان والإرادة التي تتسم بالذاتية فحسب، أي أن الشخص يؤمن بها حتى لو لم يكن هناك أي دليل عقلي عليها، وذلك من قبيل إيمان البعض بالاستخارة مثلاً أو بأن الرقم يوجب الشؤم والنحس، وإيضاً من قبيل الإيمان بالمهدي المنتظر لدى عامّة الشيعة. فمهما كانت الروايات في هذا الشأن ضعيفة ومتهافتة فإنّ هذه المسألة تمتد إلى دائرة الإيمان لا العقل، وبالتالي لا يمكن إزاحتها أو التشكيك بها إلّا من خلال دراسة العوامل والعلل لا من خلال الأدلة العقلية أو النقلية.

عوامل الاعتقاد بصفات فوق بشرية للأئمّة:

نصل إلى المقدمة الثالثة، فما هي العلل أو العوامل لإيمان الشيعة بمثل هذه العقائد، خاصة إذا عرفنا أنّ كل هذه المقولات عن الأئمّة هي من صنع الغلاة أو أنّها تتطابق مع آرائهم وأقوالهم تطابقاً تاماً، هنا نطرح نظرية في باب تشكل العقائد والأديان نطلق عليها نظرة «الحاجة والانسجام» لتفسير نشوء العقائد الدينية والمذهبية وتطورها، وهي أشبه ما تكون بنظرية داروين في «أصل الأنواع» وتتلخص هذه النظرية في أنّ «الحاجة أم الاختراع» ليس فقط في الجانب المادي والحاجات الدنيوية بل في الجانب المعنوي والروحي والاعتباري، فلولا حاجة الإنسان النفسية للتمسك بقدرة غيبية خارقة يستمد منها القوّة والاستقامة في مواجهة التحديات الصعبة التي يفرضها الواقع عليه، ولولا

الشعور بالضعف والوحدة والنقص والحاجة لجبران هذا الشعور بالاستناد إلى قوّة صديقة مطلقة... ولولا الجهل بعوامل خلق الكون وخلق الإنسان والغاية منه وما يترتب عليه من حاجة معرفية لتفسير عملية الخلق هذه، لما اخترع الإنسان فكرة اللّه... هذه الفكرة جاءت استجابة لهذه الحاجات النفسية والذهنية من جهة، ومنسجمة مع هذه الحاجات النفسية معلول علّة ومنسجمة مع شعور الإنسان بفردانيته، ممّا يستدعي أن يكون الخالق له واحد كما تقول الآية الشريفة: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦ...﴾[1].

ولما كانت هذه القوّة الغيبية المفترضة عظيمة جدّاً وبعيدة المنال في الذهنية العامّة كان من المفروض وجود وسائط من جنس محسوس تتولى ربط هذا الإنسان بتلك القوّة القاهرة والمطلقة انسجاماً مع ما اعتاد الإنسان سماعه من حياة الملوك والجبابرة، فذهب المشركون إلى صناعة رموز مادية أو بشرية لتكون هي الواسطة والشفيع لهم عند اللّه: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾...[2] كما اتخذ بنو إسرائيل العجل الذهبي لهذا الغرض وكما طلبوا من موسى أن يجعل لهم آلهة كما للمشركين: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌۚ ...﴾[3]

---

(1) سورة الأحزاب، الآية 4.

(2) سورة الزمر، الآية 3.

(3) سورة الأعراف، الآية 138.

مع كونهم موحدين ويعتقدون بوجود تلك القوّة الغيبية التي تولت إنقاذهم من فرعون ونصرتهم على أعدائهم. إلّا أنّ كل إنسان يفترض في تلك القوّة الغيبية المطلقة أنّها منزهة عن كل شبه بالمخلوقات وأسمى من أن تدركها العقول والأفهام: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ...﴾[1] و﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ...﴾[2] يجد نفسه بحاجة إلى واسطة يفهمها وتفهمه ويتواصل معها من موقع التفاهم والمشترك والتعاطف الإنساني، فإذا كانت الذات المقدّسة لا تملك عواطف بشرية من الحب والبغض والخوف والغضب والشهوة، كما هو الثابت في العقل الفلسفي عن الباري تعالى لأنّ وجود العواطف المتغيرة سيجعل من الذات المقدّسة محلاً للحوادث والمتغيرات، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث كان من اللازم وجود واسطة تتصف بصفات بشرية ولكنّها في ذات الوقت ترتفع فوق مستوى البشر، فكان اختراع المسيحية لمقولة الابن أو الإله المتجسد وهو المسيح الذي يحمل في جنباته الروح الإلهيّة وفي ذات الوقت يحس بآلام البشر ومعاناتهم ويشعر بمشاعرهم ويتألم ويجوع ويفرح مثلهم، فكانت هذه الفكرة أو العقيدة وليدة تلك الحاجة وذلك الانسجام المفقود في تصور الإنسان عن الذات المقدّسة.

والكلام نفسه يأتي في المعتقد الديني للمسلمين، فبعد أن

---

(1) سورة الشورى، الآية 11.

(2) سورة الأنعام، الآية 103.

وجد النبي أنّ مسألة الشفاعة التي يطرحها المشركون بالنسبة لأوثانهم تلك. مبررات معقولة في ما يخص علاقة الإنسان مع الذات المقدّسة المطلقة في كل شيء ولا تنالها يد الإفهام والتصورات الذهنية وتمثّل حلاً منطقياً ـ وإن كان مشوّهاً ـ لإشكالية العلاقة بين الزمني والمطلق، أو بين المادي والمجرّد، عاد وأقر مثل هذا المفهوم والمعتقد ولكن بنحو أفضل، حيث نسب الشفاعة لنفسه وللأنبياء بدلاً من الأوثان التي لا تسمع ولا ترى ولا تعقل شيئاً. وكأنه أراد أن يقول للمشركين: إنّكم إذا أردتم الواسطة والشفيع، فلماذا تتخذون أوثاناً لا تنفع ولا تضر ولا تتعاطف معكم ولا تشعر بما تشعرون به من حاجات ورغبات وميول نفسانية وتتركون من هو أولى وأجدر بهذا المقام، أي مقام الواسطة بينكم وبين اللّه. وهو أنا النبي الذي أرتبط من جهة باللّه تعالى ومن جهة أخرى فأنا بشر مثلكم أشعر بما تشعرون به وأتعاطف معكم في السراء والضراء. فالإشكال ليس في أصل الشفاعة ومفهومها، بل في المصداق. فالنبي فيما يملكه من بُعد إلهي وبُعد بشري أولى بأن يكون شفيعاً من الأوثان التي لا تملك مقومات الشفاعة لا في بعدها اللاهوتي ولا في بُعدها البشري، وبعد هذا كيف يتعرض السيد كسروي للشيعة في اتخاذهم للأئمّة شفعاء عند اللّه؟!

والأهم من ذلك أنّ هذا الإله الذي تصوره لنا ظاهر الآيات القرآنية مخيف ومرعب جدّاً، فهو جبار ومتكبر ومنتقم ومضل

أيضاً وقد أعدّ جهنم وسعيراً وسقر وسلاسل وأغلالاً وعذاباً أليما لمن عصاه وزاغ عن الصراط المستقيم إلى درجة أنّ الوارد في روايات المعراج أنّ النبي شاهد امرأة معلقة في النار من شعرها لأنّها تتبرج للرجال الأجانب، وأخرى في النار تقرض لحمها بأسنانها لأنّها كانت نمامة. وقس على هذا. فمثل هذا الإله المرعب الذي لا يملك ذرة من الرحمة والشفقة بالعصاة ويعاملهم بهذه القساوة والشدّة كان من اللازم اختراع إله يتعاطف مع العصاة ويشعر بمبررات المعصية لديهم. أي إله متأنس أو إنسان متأله يكون واسطة بينهم وبين ذلك الإله القاسي الذي لا يشعر بألم النار ولا يدرك معاناة المعذبين فيها، فكان الاعتقاد بالأئمّة لدى الشيعة والغلو في شأنهم مبنياً على هذا الأساس. فكان من الأجدر بالسيد كسروي أن يلوي عنان قلمه لنقد الصورة المرعبة والمخيفة للّه تعالى في النصوص القرآنية، فهو يأمر بالصوم ولا يشعر بألم الجوع والعطش. ويأمر العزاب بالعفة وهو لا يعيش ضغط الغريزة. ويأمر بالعدل وهو يهلك الحرث والنسل ويدمر القرى والمدن بمن فيها من أطفال ونساء لمجرّد أن بعض الكبار انحرفوا عن جادة التوحيد، بل يعذب الأبرياء من النساء والأطفال والشيوخ لمجرّد أن واحداً من أهل القرية عقر ناقة صالح!! وينهى عن النظر إلى وجوه النساء الجميلات وهو لا يشعر بلذة الجمال بل هو الذي خلق الجمال في النساء وخلق الرغبة والنظر لدى الرجال ثم ينهاهم عن النظر؟ وهو الذي خلق الموسيقى ولذة الطرب بها ثم ينهى الناس عن

السمع!! بل خلق في الإنسان الذوق والفن والإبداع ثم عاد ليحرمها عليه. بل يغضب من كل ما يريح الإنسان حتى الضحك والمرح واللهو وكأنّه يريد إنساناً بلا شهوات ولا إبداع ولا فنون ولا تفكير إلّا في قوالب وأطر معينة رسمتها له الشريعة الإلهيّة! ولهذا نجد المتدين الذي يسير في خط الطاعة والالتزام بتعاليم الشريعة هو أبعد ما يكون عن الإبداع والفرح والحيوية والنشاط، وأقرب ما يكون إلى البؤس والتوحش وانعدام العواطف وجفاف الروح وموت الضمير (وهذا ما نعيشه كل يوم في بغداد من فتك الإرهابيين المسلمين وقساوة قلوبهم. وهذه نتيجة الارتباط بمثل هذا الإله المنتقم والجبار وهذه ثمرة التوحيد الوهابي الخالص). والمجتمعات المتدينة أقرب ما تكون إلى البلادة والهمجية والنفاق والجمود وعدم الحماس لشيء من الفنون والإبداعات والاختراعات في مجال الفكر والحياة، والشعوب المتحضرة التي كسرت أطواق العبودية للأحكام الإلهيّة والمحرمات الشرعية وانطلقت في مجالات الأعمال والابتكار والفنون ملؤها الحماس والحيوية والنشاط.

نعود إلى ما كنّا عليه من حاجة كل إنسان إلى أنصاف آلهة ليتحدّث إليهم ويتعاطف معهم وليشكو إليهم همومه وأحزانه بدلاً من ذاك الإله القابع في سماء العظمة والجبروت، بل يشكو إليهم ما يعانيه من ذلك الإله الواحد الذي يدعوه فلا يستجيب له مع أنّه يأمر الناس بدعائه ويعدهم الاستجابة ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ

لَكُمْ﴾[1] ثم يضع شروطاً تعجيزية بحيث لا يستجيب للدعاء ولا واحد من الألف. وهكذا تحركت ماكنة المذهب الشيعي لترفع الأئمّة، الذين هم من جنسه ويعيشون فقره ومعاناته إلى مصاف أنصاف الآلهة من خلال آلاف الأحاديث والروايات الموضوعة والتفاسير المتعسفة للآيات القرآنية. لأنّ هذه الآلهة البشرية تمثّل له جانب الخير والفضيلة فقط وليس فيها أي جانب شر وإغواء وقهر، بخلاف ذلك الإله الواحد الذي يهدي ويضل، ويعد بالجنّة والسعادة بقدر ما يهدد بالنار والشقاوة، ويعطي الحياة للإنسان ثم يسلبها منه (يحيي ويميت) ويمنح العزّة لمن يشاء ثم يذله إذا شاء (**يعزّ من يشاء ويذل من يشاء**)، فالإنسان يرجح أن يتعامل مع من يملك صفات الخير فقط، ويعيش الفضيلة والرحمة والحب فقط على أن يتعامل مع قوّة قاهرة تملك جانبي الخير والشر والرحمة والانتقام، والجنّة والنار، والوعد الوعيد و....

والإنصاف أنّ هذا الإيمان بالأئمّة وطلب الحاجات منهم وإن كان يتضمن نوعاً من الشرك، وأنّ تهمة الوهابية للشيعة بالشرك لا تخلو من تجنٍّ على الحقيقة، إلّا أني شخصياً أرى هذا الشرك لدى الشيعة أفضل بألف مرّة من توحيد الوهابية وأقرب إلى اللّه منه، فالمعيار في العقائد ليس النظر والفكر والمنطق، بل في الممارسة والسلوك وكما قال السيد المسيح في الإنجيل بأنّه «سيأتيكم من بعدي أنبياء كذابون فلا تصدقوهم حتى لو جاؤوا

---

(1) سورة غافر، الآية 60.

بالمعاجز. فقال التلامذة: إذاً يا ربّ كيف نعرفهم؟ قال: من ثمارهم تعرفونهم».

فالمعيار في العقائد هو المعيار البراجماتي فقط. فالعقيدة التي لا تفرز سوى القتل والإرهاب والوحشية والحقد والطائفية والدوغمائية والماضوية، وتحارب كل جديد ونافع من الأفكار والأعمال بحجة أنّها بدعة ومن منتوجات الغرب الكافر و... مثل هذه العقيدة باطلة وسخيفة وهمجية حتى لو تدثرت بلباس التوحيد أو تقنعت بقناع القرآن والسنّة. والعقيدة التي تحيي في الإنسان عناصر الفضيلة والخير وتفعّل فيه العقلانية والقيم الأخلاقية والمثل الإنسانية هي عقيدة صحيحة وإلهيّة حتى لو شابهت الشرك بل حتى لو كانت الشرك نفسه.

سؤال مهم!!

يبقى هنا سؤال يطرح نفسه: لماذا وردت في القرآن كل تلك الصفات والحالات المخيفة والمرعبة عن اللّه تعالى؟ ولماذا كل هذا الوعيد بالنار والعذاب الأليم والخلود في أبشع أنواع الشقاء والألم للعصاة والمتمردين والمنحرفين بما لا يتناسب قطعاً مع رحمة اللّه الواسعة ولطفه العميم؟

ورغم أنّ هذا السؤال خارج عن موضوع البحث، ولكن الكلام يجر الكلام. وسنطرح بعض الأسئلة وعلامات الاستفهام التي من شأنها أن تلقي الضوء على الجواب، نقول: لماذا وصف اللّه نفسه

ببعض الصفات التي لا تليق بشأنه وعظمته من قبيل «المتكبر»؟ المتكبر على من؟ أعلى الناس وهم مخلوقاته المتناهية في الصغر؟ هل يعقل أن يتكبر الإنسان على نملة؟

التكبر إنّما يعقل إذا كان الإنسان مثلاً يتكبر على نظيره، واللّهلا نظير له في عالم الوجود حتى يتكبّر عليه...

أو نقول إننا لا نفهم من هذا الوصف شيئاً، إذاً لماذا ذكره اللّه في قرآنه؟ وكيف يعقل أننا نعبد إلهاً لا نعرف صفاته وهو ما يقال عنه في الكلام وبالتعطيل؟

وهل يعقل أنّ للّه عرشاً وكرسياً وأنّ عرشه على الماء[1].

وأنّ هذا العرش محمول على أكتاف ثمانية من الملائكة[2].

والطريق كالسلطان المقتدر الذي يمشي متبختراً بين صفوف جنده وجيشه؟

وما تفسير الصفات البشرية التي ينسبها القرآن للّه تعالى من قبيل، المنتقم[3] والمستهزىء[4] والماكر[5] والمتألم، وأمثال ذلك؟

أليس هذا هو التشبيه الباطل؟ ألا تتناقض هذه الصفات مع

---

(1) ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾، سورة هود، الآية 7.

(2) ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾، سورة الحاقة، الآية 17.

(3) ﴿فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾، سورة الأنعام، الآية 95.

(4) ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾، سورة البقرة، الآية 15.

(5) ﴿وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾، سورة الأنفال، الآية 30.

قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ...﴾[1]؟

وبالنسبة لعدل الله ورحمته، ألا تتنافى في العدل الإلهي مع أخذ البريء بذنب المجرم، كما أشرنا آنفاً إلى إهلاك الأطفال بجريمة الكبار في عذاب الأقوام السالفة؟

هل يعقل أن تكون عقوبة قتل إنسان واحد الخلود في نار جهنّم مع أنّ العدالة التي نفهمها في حياتنا تتمثّل في القصاص فقط؟ فمن قتل نفساً يجب أن يقتل، لا أن يعذب بالنار إلى أبد الآبدين، مع أنّ القرآن نفسه يقرّ بأنّ العقوبة لابدّ أن تكون مماثلة للجرم: ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[2].

هل من العدل أو المروءة أن يقبض الإنسان على نملة من رجلها ويقوم بصب الماء الحار عليها وتعذيبها بنار الموقد ويستمر بتعذيبها ساعات طويلة لمجرّد أنّها عضته أو عضت نملة أخرى.

وهل يعقل أن تلقي الأُم الماء المغلي على وليدها وتكويه بالسيخ المحمي لمجرّد أنّه خالف أمرها؟ ألا نقول عن هذه المرأة أنّها سادية؟ فكيف يعقل أن يقوم الله بمثل هذه الأعمال المنكرة وهو الأرحم بعباده من هذه الأم بملايين المرات؟

---

(1) سورة الشورى، الآية 11.

(2) سورة الانعام، الآية 160.

هذه الأسئلة والكثير من أمثالها تقودنا إلى التفكر بجدية في المقصود من هذه الآيات الكريمة بغير ما هو المتبادر من معناها الاستعمالي واللغوي المرفوض عقلياً وأخلاقياً. ولا يغني تعليق كل ما لا نفهمه من الآيات على مشجب المتشابه وأنّ اللّه أعلم بمقصوده من كلامه. إذاً لماذا تحدث بمثل هذا الكلام الغامض بل الكلام الذي يفهم منه عكس ما يريده من مقولة التشبيه والظلم للعباد والغرور والتكبر على مخلوقاته و...؟

هنا نقترب شيئاً فشيئاً من نظرية «الحاجة والانسجام» في أصل نشوء الأديان والعقائد. ونقول: لا يمكن أن تكون الحاجة، كما تقدم، هي الأصل في ابتكار فكرة اللّه. و«الانسجام» هو الذي دعا لتصور الذات المقدّسة بهذه الصور تشبيهاً للّه بالملك والسلطان العظيم بين رعيته من البشر؟ فكما أن الملك لابدّ أن يكون له عرش وكرسي وجند وأعوان وسجن وتعذيب المتمردين على طاعته وربّما شاهد العرب أو سمعوا بأنّ كسرى أو قيصر يخرج للناس وهو جالس على عرش يحمله ثمانية من عبيده الأشداء. فجاءت هذه الآيات لتصور اللّه تعالى بهذه الصورة قياساً على الملوك من البشر.

ألا يمكن أن يكون الخلود في النار والعذاب الأبدي والسلاسل والأغلال والزقوم والماء الحميم وسلخ الجلود والعقارب والحيات والمقامع من حديد وسدنة جهنم لمجرّد التخويف وإلقاء الرعب في قلوب العرب الأجلاف القساة لدفعهم في طريق الإيمان

والقيم والتوحيد ونبذ الشرك والتقاليد الوثنية والأعراف الجاهلية، أو لترويع كل مجرم تسول له نفسه العدوان والجريمة؟

إنّي أرى أنّ هذا التفسير أو هذه القراءة لما ورد في الآيات القرآنية عن العرش والجلوس عليه وعن الكرسي وعن جهنم والعذاب الأبدي أفضل بكثير وأكثر انسجاماً مع مقتضيات العقل والذات المقدّسة، من التفسير السائد الذي يأخذ بالمعنى اللغوي أو الاستعمالي لهذه العبارات الواردة في النصوص المقدّسة والذي يستبطن الكثير من الإشكالات والنقوض العقلية والأخلاقية والدينية بما لا يسع المجال لتفصيل الكلام فيه.

وبهذه العجالة ننتقل إلى مقولة النبوّة، فهي أيضاً خاضعة لقاعدة «الحاجة والانسجام». فالحاجة إلى النبوة في الحجاز والجزيرة العربية تتمثّل من جهة، في حاجة نفسية لدى النبي محمد الذي يريد إصلاح الخلل والتخلف في قومه وجرهم إلى فضاء الإيمان والتوحيد ونبذ الشرك والخرافات والاحتراب القبلي، ومن جهة أخرى حاجة المجتمع العربي آنذاك للتوحد ونبذ الصراعات الداخلية وما تستنزفه من طاقات وقدرات بشرية واقتصادية كبيرة، وكذلك انسجام هذه الدعوة النبوية مع ثقافة ذلك العصر وتلك البيئة التي لم تكن غريبة عن مفاهيم الوحي والكتب السماوية والأنبياء لوجود اليهود والنصارى في تلك المنطقة، ولذلك لا نجد مثل هذه الدعوة النبوية في بلدان أخرى كالهند والصين وشعوب أفريقيا وغيرها التي ظهرت فيها حركات

إصلاحية وأديان، إلّا أنّها كانت خالية من ادعاء النبوة. فالحاجة موجودة للنبي ولكن الانسجام الثقافي مع المحيط والكفر السائد لم يكن موجوداً، وهذا يفسر لنا أيضاً سرعة قبول الطبقات المحرومة والمنبوذة اجتماعياً بمثل هذه الدعوات التي ترفع لواء المساواة بين أفراد البشر وتعلِمهم أنّهم من آدم وآدم من تراب. أو سرعة قبول أهل المدينة واستجابتهم لهذه الدعوة مع رفض أهالي الطائف لها. لأنّ أهل المدينة كانوا يعيشون الاحتراب والتمزق بسبب النزاع الدموي بين قبيلتي الأوس والخزرج، فوجدوا في هذه الدعوة خير حل لهذا النزاع المستمر. ومن جهة أخرى كانوا يعيشون الإهانة والاحتقار من قبائل اليهود القاطنة في المدينة على أساس أنّ اللّه فضل اليهود على العرب الأُميين واختار منهم الأنبياء والمرسلين، وليس كذلك حال قبيلتي هوازن وثقيف في الطائف، فلم يكن هناك صراع واقتتال بينهم ولا يوجد يهود بين ظهرانيهم وقائمة الشواهد تطول..

نصل إلى مقولة الإمامة، وهي محل الكلام في هذا البحث فنرى أنّ الإمامة مرت بثلاث مراحل تاريخية، وهي الإمامة السياسية والفكرية والمعنوية. ففي البداية كانت الإمامة تعني الخلافة. لوجود حاجة ماسة لشغل هذا المنصب الخطير بعد وفاة النبي ولتوفر بعض المرجحات والامتيازات في الإمام علي كالجهاد والإخلاص والعلم والقرابة والسبق إلى الإسلام وغير ذلك ممّا جعله أولى من الآخرين في نظر الشيعة لحيازة هذا

المقام والمنصب، فكان الخلاف والنزاع يدور حول هذا المحور.

المرحلة الثانية تبدأ من الإمام الباقر والصادق عندما شاعت موجة المدارس الفقهية والروائية والتفسيرية فظهرت العشرات من المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة، فكانت الحاجة ماسة لتنظير فقهي وتفسيري للشيعة بعد أن يئسوا من الحصول على الخلافة واستلام سدة الحكم، فكان ظهور الإمامين الباقر والصادق يمثّل استجابة لهذه الحاجة الفكرية والدينية للشيعة.

والمرحلة الثالثة تتمثّل في الإمامة المعنوية للأئمة، فكان وجود الإمام في الوسط الشيعي يمثّل حاجة معنوية وإلهية فقط، لأنّ الإمامة السياسية انتهت كما أسلفنا، والإمامة الفكرية والفقهية انتهت أيضاً بانتهاء عصر الصادقين حيث حصل الشيعة في تلك المرحلة على مخزون هائل من الروايات التفسيرية والأحكام الفقهية والمعارف العقائدية، الأمر الذي جعلهم يستغنون عن باقي الأئمّة في هذه المجالات المعرفية إلّا نادراً. من هنا نرى ضآلة ما ورد عن الكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري في هذه المجالات لتوافرها في الوسط الشيعي، بقيت الحاجة المعنوية التي تتمثّل في وجود الإنسان الكامل الذي يتولى مهمة الهداية المعنوية والإيمانية للناس ويكون هو الرابط والواسطة بين اللّه وخلقه، وهذا المقام يستدعي أن يتصف الإمام بصفات فوق بشرية، ولهذا ظهرت بوادر الغلو في أواخر حياة

الإمام الصادق ولم تكن مثل هذه الأفكار المغالية موجودة في عصر الأئمّة السابقين المعروف وهو من تلامذة الإمام الصادق وتلتها سائر المقولات الأخرى بالاقتباس أحياناً من المتصوفة الذين راجت سلعتهم في تلك الفترة ممّا يحقق انسجاماً مع الثقافة السائدة والرائجة في ذلك العصر وبقيت هذه الثقافة أو هذه الرؤية عن الأئمّة هي السائدة في المناخ الشيعي لحد الآن.

هذه خلاصة مضغوطة جدّاً لما يمكن قوله في مقام الجواب عن الأسئلة والشبهات التي آثارها السيد كسروي في هذا الشأن. ويترك التفصيل في هذه المواضيع وخاصّة في ما يتعلق بنظرية الحاجة والانسجام إلى كتاب آخر.

ملاحظة أخيرة ومهمّة وهي أنّ هذه النظرية لا تسلب الجانب الغيبي والإلهي من مقولة النبوة أو الإمامة كما قد يتوهم البعض، بل هي تفسير عقلي لهذه الظاهرة، كما أنّ نظرية داروين لا تنفي وجود إله يقف وراء تطور الأحياء ويمثّل علّة العلل وراء هذه الظواهر الطبيعية وقد كان داروين نفسه مؤمناً بالله، إلّا أنّ طرحه لهذه النظرية في مقام بيان وتفسير عملية تطور المخلوقات. أي أنّه في مقام الجواب عن «كيف» لا عن «لماذا». وهكذا في القوانين العلمية في فهم ظواهر الطبيعة كقانون الجاذبية مثلاً. فالتفسير الديني يقرر أن هبوب الرياح وسقوط الأمطار وطيران الطير وطفو السفن على الماء كان كل ذلك يعود إلى القدرة الغيبية.

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾[1].

﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ...﴾[2].

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ...﴾[3].

ولكن بعد اكتشاف القوانين الطبيعية لهذا الظواهر أضحت لدى الإنسان رؤية علمية لهذه الحوادث والظواهر الطبيعية، ومعلوم أنّ هذه الرؤية العلمية لا تتنافى مع تلك الرؤية الدينية بل تقع في طولها، ونحن بدورنا في هذه الدراسة نهدف لتأسيس رؤية علمية لظهور العقائد والأديان في المجتمعات البشرية تقع في طول الرؤية الدينية الغيبية ولا تتقاطع معها قطعاً، وهذا ما سنشرحه بالتفصيل في كتاب «أصل الأديان وتطورها» إن شاء الله.

(1) سورة الملك، الآية 19.

(2) سورة الأعراف، الآية 57.

(3) سورة إبراهيم، الآية 32.

الفصل الخامس

البداء في الإسلام

العقيدة بالبداء:

يقول السيد كسروي: لقد ورد في كتبكم أنّ الإمام جعفر عين ابنه إسماعيل لأمر الإمامة من بعده وأخبر أصحابه بذلك، ولكن اتفق أن مات إسماعيل قبل الإمام الصادق، فقال الإمام: «بدا للّه في أمر الصادق» فماذا يعني هذا الكلام؟

ما يعني البداء؟ إذا أردنا تفصيل وشرح هذه الكلمة فإنّها لا تعني سوى أنّ اللّه ندم على فعله بعد أن اتضح له غير ما قصد، بمعنى أنّ اللّه ندم على تعيينه لإسماعيل خليفة وإماماً على المسلمين!

والآن فكرو جيداً في هذه القضية فمذا تفهمون منها؟ إنّ الظاهر من هذه القصّة أنّ إمامكم كان يدعي علم الغيب، وبما أنّه قد عين إسماعيل إماماً من بعده ولكنه مات قبله، فهذا يعني وجود خلل في علمه بالغيب، وقد تدارك الأمر وأعلن للناس بأنّ اللّه قد بدا له في أمر إسماعيل وندم من تعيينه، فهذا الإمام

يرى الأفضل أن ينسب الندم والجهل إلى اللّه تعالى حتى لا يثير ذلك إشكالاً في مسألة علمه بالغيب».

قبل الدخول في تفاصيل موضوع البداء نرى من اللازم الإشارة إلى نقطتين في مقام مناقشة الكلام المتقدم أعلاه.

النقطة الأُولى: أنّ السيد كسروي يفسّر هذا الحديث بعملية إسقاط لما يتصوره من معنى البداء على كلام الإمام الصادق، فالإمام لم يكن يدعي علم الغيب ولم أقل أنّه لا يفهم من هذا الكلام دعوى العلم بالغيب ويمكن أن يقال إنّ الإمام الصادق ومن خلال بعض الملكات والفضائل الأخلاقية والعلمية كان يتوسم في ابنه إسماعيل أنه الإمام من بعده على هذا الأساس وعندما ينسب هذا الأمر للّه تعالى فلتوافر شروط وخصائص الإمامة في ابنه إسماعيل، فأين هذا من دعوى علم الغيب وأنّ اللّه قد ندم على تعيينه لإسماعيل خليفة وإماماً بعده على حدّ تعبير السيد كسروي؟! وقد ورد من الإمام الصادق نفسه أنّه قال: **«من زعم أنّ اللّه تعالى بدا له في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر باللّه العظيم»**[1].

نعم، هذا الكلام من الإمام الصادق يدل دلالة قاطعة على أنّ الإمام لم يعلم بالإمام الذي يليه، وهذا يعني بطلان الروايات التي يذكرها الشيعة في تعيين الأئمّة الاثني عشر بأسمائهم من

---

(1) عقائد الإمامية، للشيخ محمّد رضا المظفر، باب البداء.

قبل النبي من قبيل رواية اللوح الأخضر الذي كان عند فاطمة الزهراء وفيه أسماء الأئمّة من ذريتها، وقد عرضته على جابر ابن عبدالله الأنصاري، وأنّ هذا اللوح كان موجوداً عند الأئمّة ولا يمكن من جهة تكذيب روايات البداء وخاصة هذه الرواية في إسماعيل فعلماء الشيعة ـ القدماء والمتأخرون ـ قد أسسوا باباً مستقلاً لهذا الغرض ولم ينكرها أحد منهم. والعجيب أنّ أحداً منهم لم يلتفت أو لم يرد الالتفات إلى وجود تناقض فاضح بين هذه الرواية وبين تلك الروايات المزعومة التي تتحدّث عن أسماء الأئمّة بعينهم. فكيف وردت مثل هذه النصوص بأسماء الأئمّة عن النبي وكانت موجودة عن الإمام الباقر وقد اطلع عليها جابر ابن عبدالله الأنصاري ولم يعلم بها الإمام الصادق؟ وكان الأجدر بالسيد كسروي الالتفات إلى هذا الإشكال المهم في ردّه على هذا الحديث.

النقطة الثانية: في كلام السيد كسروي أنّه تصور أنّ القول بالبداء يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى، في حين أنّ التفسير الذي يذكره علماء الشيعة، وكذلك رؤيتنا الخاصة في البداء لا تستلزم مثل هذا اللازم والباطل.

بالنسبة للرؤية السائدة عن البداء لدى علماء الشيعة فتقوم أساساً على نفي المعنى اللغوي للبداء وعند الله تعالى هو ظهور الشيء بعدما كان خافياً لاستلزامه نسبة الجهل إلى الله تعالى. يقول الشيخ المظفر في كتابه «عقائد الإمامية» والبداء بهذا

المعنى يستحيل على اللّه تعالى لأنّه من الجهل والنقص، وذلك محال عليه تعالى ولا تقول به الإمامية... والصحيح في ذلك أن نقول كما قال اللّه تعالى في محكم كتابه: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[1] ومعنى ذلك أنّه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيّه، أو وليه، أو في ظاهر الحال لمصلحة تقتضي ذلك الإظهار، ثم يمحوه فيكون غير ما ظهر أولاً، مع سبق علمه تعالى بذلك.

ويقول السيد الطباطبائي صاحب «الميزان» في ذيل قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ ما حاصله: «إنّما البداء هو ظهور أمر منه تعالى ثانياً بعدما كان الظاهر منه خلافه أولاً، فهو محو الأول وإثبات الثاني، واللّه سبحانه عالم بهما جميعاً، وهذا ممّا لا يسع لذي لب إنكاره، فإنّ للأمور والحوادث وجوداً بحسب ما تقتضيه أسبابها الناقصة، من علّة أو شرط، أو مانع، وربّما تخلفت عنه، ووجود بحسب ما تقتضيه أسبابها وعللها التامة... وعلى أي حال ظهور أمر أو إرادة منه تعالى بعد ما كان الظاهر خلافه واضح لا ينبغي الشك فيه، والذي أحسب أن النزاع في ثبوت البداء، كما يظهر من أحاديث أئمّة أهل البيت: ونفيه كما يظهر من غيرهم نزاع لفظي»[2].

---

(1) سورة الرعد، الآية 39.

(2) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 11، ص 420.

المناقشة:

نلاحظ على هذا التفسير للبداء أنّه مجافٍ للحقيقة وبعيد عن الصواب، لأنّه:

أوّلاً: إنّ السبب الذي دعا هؤلاء العلماء لإنكار المعنى الحقيقي للبداء هو استلزامه لنسبة الجهل إلى الله تعالى، والحال أنّ كلًّا من الجهل والعلم من الأمور المتضايفة التي تتعلق بموضوع معين وشيء موجود في الواقع. فالعلم يتعلق بإدراك هذا الموضوع والجهل يتعلق بعدم إدراكه، أمّا لو لم يكن هناك موضوع أساساً ليكون مورد العلم والجهل فإنّ عدم إدراكه لا يكون من الجهل. مثلاً جميع العراقيين لا يعلمون اسم ملكهم الحالي، وهذا ليس من الجهل، ولا يقال عن العراقيين إنّهم جاهلون بهذه المسألة، لأنّ العراق دولة جمهورية وليس له ملك، فعدم العلم باسمه لعدم وجود موضوعه لا يعدّ من الجهل، وقد ورد في القرآن الكريم أنّ الله لا يعلم بوجود شريك له في الخلق:

﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾[1].

﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[2].

---

(1) سورة يونس، الآية 34.

(2) سورة يونس، الآية 35.

وعلى سبيل المثال إنّ اللّه لا يعلم عدد الملائكة في السماء العاشرة، وهذا لا يستلزم الجهل لأنّه لا وجود للسماء العاشرة حتى يكون فيها ملائكة ليتعلق العلم الإلهي بعددهم. وكما يقال: سالبة بانتفاء الموضوع.

وفيما نحن فيه فالمستقبل عدم محض، لا يتعلق به علم اللّه تعالى. وكأنّ هؤلاء العلماء افترضوا أن المستقبل كالماضي والحاضر من حيث الوجود الواقعي وإن هو إلّا كشريط كاسيت أو شريط فيلم سينمائي حيث يجهل الناظر له ما سيقع فيه من حوادث دون الصانع له. وهذا التشبيه ربّما صدق به العوام من الناس لا العلماء وأهل التحقيق والتدبر. فإنكار البداء الحقيقي يبتني لدى هؤلاء العلماء على فرضية مسبقة غير سليمة وغير ثابتة عقلاً، وهي أنّ المستقبل موجود فعلاً فلابدّ أن يتعلق به علم اللّه تعالى. نعم هناك بعض الحوادث المستقبلية التي يتعلق بها علم اللّه بل علم الإنسان أيضاً، وهي الحوادث التي تكون عللها وأسبابها موجودة فعلاً، كشروق الشمس في صباح يوم غد، أو مجيء الشتاء في الأشهر اللاحقة، أو علم الإنسان بنجاح ابنه في الامتحان، إذا توافرت الشروط اللازمة. ففي مثل هذه الموارد وإن كان الحدث سيقع في المستقبل إلّا أنّه ليس من العدم المحض لتوافر أسبابه، وهذا يجري في كافّة الظواهر الطبيعية التي تسير وفق نظم وقوانين ثابتة، فربّما يعلم الإنسان ـ فضلاً عن اللّه ـ بوقوع خسوف بعد مائة عام في اليوم الفلاني وفي الليلة الفلانية ولا يكون هذ المعنى استثناء من القاعدة.

والشيء الآخر الذي دفعهم إلى الوقوع في هذا الخطأ واللبس أنّهم أخذوا معنى العلم بالغيب وأنّ اللَّه عالم بالغيب بما يصدق على المستقبل، في حين أنّ الغيب أساساً هو ما غاب عن أبصار البشر ممّا هو موجود فعلاً أو وجد في الماضي، وجميع الآيات القرآنية التي تتحدّث عن هذا الموضوع تشير إلى الحوادث التي وقعت في الماضي أو الحاضر ممّا كان النبي جاهلاً بها.

﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ...﴾[1].

﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ...﴾[2].

وهذا المعنى هو المراد في استعمالاتها أيضاً. فعندما يقول الشيعة إننا نعيش في عصر الغيبة، فمعناه أنّ الإمام الموجود حالياً غائب عن الأنظار، والغيب يقابل الشهود يعني المشاهدة فعلاً، وليس في مقابل الوجود بشكل مطلق، وهذا لا يتنافى أيضاً مع علم اللَّه المطلق وغير المحدود، فكما أسلفنا أنّ العلم يتعلق بالوجود لا بالعدم كما أنّ قدرة اللَّه مطلقة وأنّ اللَّه قادر على كل شيء، ولا يعني ذلك أنّ اللَّه قادر على المحالات كاجتماع النقيضين مثلاً، أو قدرته على صنع إله مثله، أو قدرته على الانتحار، أو قدرته على الأكل والشرب والنكاح كما في حالات

(1) سورة آل عمران، الآية 44.

(2) سورة هود، الآية 49.

البشر. فهذه الأمور كلها لا تتعلق بها القدرة الإلهيّة المطلقة، ولا يسمى ذلك عجزاً. لأنّ اللّه على كلّ شيء قدير. والشيء هو الممكن الوجود لا الممتنع الوجود، فلا يقال إنّ اللّه عاجز في صورة عدم قدرته على إيجاد الممتنع عقلاً، لأنّ العجز يتعلق بعدم القدرة على الشيء الممكن، وكذلك الجهل يتعلق بالشيء الموجود الذي يمكن إدراكه ومع ذلك لا يعلم به الشخص، فلا يقال إنّ اللّه جاهل إذا لم يعلم بالمعدوم لانعدام موضوع أو متعلق العلم والجهل: إنّ النصوص الواردة في البداء بشكل قاطع هو هذا التفسير الذي ذهب إليه علماء الشيعة، لأنّ ما ذهبوا إليه لا يكاد يختلف فيه اثنان فضلاً عن بداهته وسهولة الاعتقاد به: والنزاع سيكون لفظياً بين الموافقين والمنكرين كما تقدم في كلام السيد الطباطبائي، أي يكون معنى البداء إظهار اللّه تعالى لبعض الأمور الخفية.

أوّلاً: أنّه خلاف المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذه المفردة ونقل المعنى من ظهور الشيء إلى إظهار الشيء ولا مسوغ لهذا التحوير في المعنى ولا شاهد عليه في النصوص المتعلقة بالبداء.

وثانياً: أنّ الإمام في غنى عن استعمال هذه المفردة في مثل هذا المعنى وبإمكانه استخدام مفردة أخرى لا تثير عليه وعلى الشيعة كل هذا الضجيج والفجيع وتوريط علماء الشيعة بالدفاع عن مقولة ساذجة في العقائد تعتبر من المسلّمات لدى جميع المسلمين إذا كان المقصود هو المعنى المذكور.

وثالثاً: إنّ الروايات تنص على أهميّة الاعتقاد بالبداء بما لا يحتمل معه أن يكون المراد هو المعنى المعروف لدى الجميع وهو الإظهار للآخرين لا الظهور لنفسه، منها:

في الكافي عن الإمام الصادق أنّه قال: «**ما بعث اللَّه نبيّاً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وأنّ اللَّه يقدّم من يشاء ويؤخر من يشاء**»[1].

وفي الكافي أيضاً عن الإمام الصادق أنّه قال: «**ما تنبأ نبي قط حتى يقرّ للَّه بخمس خصال: بالبداء، وبالمشيئة، والسجود، والعبودية، والطاعة**»[2].

وروي عن أحدهما (الباقر والصادق) أنّه: «**ما عُبد اللَّه بشيء مثل البداء**»[3].

وروي عن الصدوق عن الإمام الصادق أنّه قال: «**ما عظم اللَّه عزّ وجلّ بمثل البداء**»[4].

فهذا المضمون المهم لا يتناسب والمعنى المتفق عليه عند جميع العلماء على اختلاف أديانهم ومذاهبهم ويصل إلى حدّ البداهة في التصور حتى لدى العوام، وهذا يستدعي التعمق في

---

(1) أصول الكافي، ج 1، ص 147.

(2) المرجع السابق، ص 148.

(3) توحيد الصدوق، باب 54، ج 1.

(4) المرجع السابق.

هذا الأصل العقائدي لمعرفة سرّ كل هذه الأهميّة المرتبة عليه.

وهناك تقريب آخر للمراد من البداء يظهر من كلمات بعض علماء الشيعة وبدوره لا يخلو من إشكال، وذلك بأن قالوا: إنّ المراد بالبداء هو أن القضاء الإلهي ربّما يكون مكتوباً على الإنسان بشرط، فإذا تغير الشرط يتغير القضاء، كما لو كان المفروض أن يمرض أو يموت زيد غداً، ولكنّه تصدق على الفقير فرفع اللّه عنه المرض والموت في ذلك الوقت، يقول الشيخ السبحاني:

«وبذلك يظهر أنّ المراد من البداء الوارد في أحاديث الإماميّة ويعدّ من العقائد الدينية عندهم ليس معناه اللغوي، بل مرادهم عليهم السلام من البداء ليس إلّا أنّ الإنسان قادر على تغيير مصيره بالأعمال الصالحة والطالحة، أن للّه سبحانه تقديراً مشترطاً وموقوفاً وتقديراً مطلقاً، والإنسان إنّما يتمكن من التأثير في التقدير المشترط، وهذا بعينه قدر إلهي، واللّه سبحانه عالم في الأزل بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعني الأعمال الإنسانية المؤثرة في تغيير مصيره وعدم وقوعه، ولكن هذا العلم الأزلي لا يسلب الاختيار من الإنسان»[1].

ولكن كما نرى، فإنّ هذا التفسير للبداء يخلط بين التقدير الإلهي والعلم الإلهي، والكلام في العلم الإلهي بما سيحدث للإنسان في واقع الحياة، فليس هناك علمان، علم مكتوم وعلم

---

(1) السبحاني، الإلهيات، ص 283.

ظاهر ويتعلق التغيير بالثاني فقط دون الأوّل، لأنّ الثاني يعدّ علماً إلّا على نحو المسامحة في التعبير، ولكنّهم استدلوا على وجود علمين للّه تعالى، ثابت ومتغيّر، بما يظهر من بعض النصوص القرآنية كما في الآيتين الشريفتين:

﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[1].

﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلاًۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ...﴾[2].

أقول: لا يعقل أنّ يكون للّه علمان، أحدهما ثابت والآخر متغير أو مشروط، فإن كان اللّه يعلم علماً أزلياً بموت زيد في يوم الجمعة من أول السنة الفلانية، فلا يعقل أن يعلم أنّه إذا تصدق زيد أو وصل رحمه فسوف يمتد عمره إلى آخر تلك السنّة، لأنّه في حال حدوث الشرط، كأن تصدق زيد على الفقير فإنّ اللّه كان يعلم بأنّه سوف يتصدق وسوف يطيل من عمره سنة إضافية، وهذا يعني أنّ اللّه كان يعلم بأنّ وفاة زيد ستحدث في آخر السنة لا في أوّلها، وإن لم يتحقق الشرط فإنّ اللّه كان يعلم بعدم تحققه وبالتالي فهو يعلم بأن زيداً سيموت في أوّل السنة، إلّا أن يقال: أنّ العلم المشروط هو إظهاره لنا، وهكذا نعود إلى الفرضية السابقة، ولا مبرر لتسميته بالعلم أساساً.

وبعد هذا التوضيح ومناقشة الرأي السائد في البداء، نصل

---

(1) سورة الرعد، الآية 39.

(2) سورة الأنعام، الآية 2.

إلى ما هو أوفق بالعقل، والنصوص الدينية، وهو أنّ البداء على نحو الحقيقة يعني أنّ الله يملك الحرية المطلقة يتصرف كيف يشاء في كل لحظة: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1]

وهذه الحرية تتنافى مع القول بعلم الله الأزلي لحوادث المستقبل. فإما أن نتمسك بالعلم الإلهي للمستقبل فلا يمكن الالتزام بالحرية المطلقة للذات المقدّسة، لأنّ الله تعالى سيكون مجبوراً على السير على سكة العلم الأزلي لا يحيد عنها قيد شعرة، أو نرجح كفة الحرية المطلقة والإرادة والاختيار للذات المقدّسة فيجب غض النظر عن العلم الأزلي بالحوادث المستقبلية، وهذا هو البداء المعقول وهو المتعين وإلّا فإنّ الاعتقاد بخلافه يعني «يد الله مغلولة» وهي مقولة اليهود. وبعد أن أثبتنا أن مقولة البداء الحقيقي لا تستلزم نسبة الجهل والندم للّه تعالى لأنّ المستقبل عدم محض ـ سوى ما كانت علله وأسبابه متوافرة بالفعل ـ تثبت أيضاً أنّ الاعتقاد بالعلم الأزلي للذات المقدّسة بحوادث المستقبل يستلزم نسبة الجبر للّه تعالى أولاً، وكذلك للإنسان ثانياً، وتتقاطع مع الرحمة الإلهيّة المطلقة ثالثاً، ومع العدل الإلهي رابعاً، ومرفوضة من قبيل النصوص القرآنية خامساً، ولا تنسجم مع حقيقة العلم الإلهي الحضوري سادساً، فهذه ستة أدلة لإثبات البداء الحقيقي للّه تعالى نستعرضها باختصار:

---

(1) سورة الرحمن، الآية 29.

الدليل الأوّل: إذا كان اللّه يعلم علماً أزلياً بأنّه سوف يرزق زيداً طفلاً في العام الفلاني وفي اليوم الفلاني ويسميه «علاء الدين» ويقيم زيد حفلة في اليوم التالي بهذه المناسبة.

والسؤال هو: هل يستطيع اللّه تعالى أن يغيّر إرادته ورأيه ولا يرزق زيداً هذا الابن أو لا؟ فإن قلنا بإمكانه ذلك ربّما يرزقه بنتاً أو يجعله عقيماً. ولو فرضنا أنّ اللّه رزقه بنتاً لا ابناً بعد أن توسل إليه زيد بطلب البنت بدل الابن، فهذا يعني أنّ العلم الإلهي الذي تعلق باعطاء اللّه زيداً ولداً ذكراً قد انقلب إلى الجهل، أي لم يكن مصيباً في الواقع. لأنّ اللّه غيّر رأيه وأعطاه بنتاً، وهذا خلاف الفرض.

وإن قلنا بأنّ اللّه إذا علم قبل ملايين السنين بأنّه سوف يرزق زيداً ولداً اسمه «علاء الدين» فيمكنه بعد ذلك أن يغيّر رأيه وإرادته، فهذا يعني أنّ اللّه مجبور في سلوكه وتدبيره لعالم الخلق لا يمكن أن يغيّر قيد شعرة ما علمه منذ الأزل، وهو واضح البطلان، ونحن نقف إلى جانب حرية اللّه وإرادته المطلقة ولا نقول ما قالته اليهود «يد اللّه مغلولة».

الدليل الثاني: لنفترض في المثال المتقدم أنّ اللّه تعالى رزق زيداً ابناً ذكراً في الموعد المحدد، والسؤال هو: هل يستطيع أن يغيّر زيد اسم ابنه من «علاء الدين» إلى «عزّ الدين»؟ وهل يستطيع أن يغيّر من موعد إقامة الحفلة إلى ما بعد غد؟ فلو قلنا بأنّه يستطيع ذلك لا نقلب علم اللّه جهلاً، أي لم يصب الواقع.

فقد كان في علم اللّه أنّه سوق يسميه «علاء الدين» وقيام الحفلة في يوم غد، وإن قلنا بأنّ لا يستطيع تغيير ما علمه اللّه في الأزل أنّه سيكون حتماً، فهو الجبر، وهو باطل بالضرورة.

وربّما يقال بأنّ جواب هذا الافتراض واضح، وهو أنّ نقول بأنّ زيداً سيسمي ابنه «علاء الدين» حتماً دون أن يستلزم ذلك الجبر، لأنّ العلم الإلهي تعلق بهذه الواقعة على أساس الاختيار لا الجبر، أي أنّ اللّه علم منذ الأزل بأنّ زيداً سيسمي ولده «علاء الدين» باختياره!!وأين الجبر في هذه الفرضية؟

هؤلاء يظنون أنّهم بهذه الكلمة لا «باختياره» قد تخلصوا ـ وبهذه البساطة ـ من هذا المأزق. فالمسألة ليست بهذا المستوى من السطحية والسذاجة حتى تتغير المعادلة بإضافة كلمة أو حذفها، لأنّ قليلاً من التمعن يكشف لنا وجود تناقض منطقي في نفس هذه الكلمة «باختياره» فهذه الكلمة تعني وجود طريقين أمام زيد ليختار أحدهما، فإمّا يسميه «علاء الدين» أو «عزّ الدين» وأنّه قد اختار اسم «علاء الدين» لابنه باختياره مع أنّه يمكنه أن يسميه «عزّ الدين»، وهذا يعني أنّه يمكنه إبطال علم اللّه الأزلي الذي تعلّق بأحد هذين الطريقين، ومجرّد الإمكان يتناقض مع حتمية وضرورة وقوع ما تعلق به العلم الإلهي على أرض الواقع، فالقول بالإمكان يتناقض مع الضرورة بداهة، فكيف يقال بضرورة وقوع العلم الإلهي الأزلي مع إمكانية نقضه من قبل زيد؟

وهذا هو الذي دعا كبار الفلاسفة الوجوديين أمثال جان بول سارتر إلى إنكار وجود اللَّه بدعوى أنّ الاعتقاد بوجود اللّه يعني الاعتقاد بأنّ اللَّه يعلم بمصير الإنسان منذ البداية، وهذا العلم الإلهي يتقاطع مع حرية الإنسان، وحرية الإنسان هي الأصل والأساس الإنسانية الإنسان، فإذا فقد الإنسان حريته فقد إنسانيته، فما قيمة الإيمان بوجود اللّه إذا فقد الإنسان إنسانيته؟ فنلاحظ أنّ جان بول سارتر يتمسك بإنسانيته وحريته على حساب الإيمان باللَّه الذي يصادر منه هذه الحرية بآلية العلم الأزلي بمستقبل الإنسان وأنّ كلّ شيء يفعله الإنسان مكتوب ومقدّر في كتاب العلم الإلهي الأزلي، وكل ذلك بسبب إصرار علماء الدين على هذه المقولة الخاطئة التي تقرر علم اللَّه بكل ما يفعله هو أو يفعله الإنسان في المستقبل بتوهم أنّ إنكار مثل هذا العلم سيؤدي إلى نسبة الجهل إلى اللَّه تعالى، وحرصاً منهم على تنزيه اللَّه من هذا النقص والجهل قاموا بنفي حرية اللَّه والإنسان، ولو كان جان بول سارتر يعلم أنّ الإيمان باللَّه يستلزم الإيمان بالعلم الإلهي بالمستقبل وأنّ اللَّه لا يعلم بالعدم وأنّ البداء الحقيقي هو المتعين واللازم المنطقي للإيمان باللّه، لأدرك أنّ الإيمان باللَّه ليس فقط لا يتناقض مع حرية الإنسان بل يكرس وجودها في واقع الإنسان ولا ينفك عنها، بل إنّ إنكار وجود اللَّه وعدم الإرتباط بعالم الغيب من شأنه أن يعرض الإنسان لفقدان حريته بسبب الضغوط التي يتعرض لها في واقع الحياة من قبل الأهواء والنوازع النفسانية وعوامل الوراثة والتربية والمحيط الاجتماعي

بما لا يجد الإنسان مفراً من الخضوع لها والاستجابة لمتطلباتها ولا يمكن الخلاص من أسرها وقيودها والخروج عن إطارها إلّا باللجوء إلى تلك القدرة المطلقة، التي خلقت الإنسان ومنحته الحرية والكرامة في الحياة ليحقق إنسانيته في واقعه النفساني.

الدليل الثالث: إنّ القول بالعلم الإلهي الأزلي بالمستقبل ورفض البداء الحقيقي يستلزم رفض وإنكار الرحمة الإلهيّة بالمطلق، فلو قلنا إنّ اللّه خلق أهل النار في الدنيا وهو يعلم مسبقاً بأنّهم سيكونون من أهل النار، فأين الرحمة؟ عندما يؤكد الأطباء لامرأة بأنّها إذا حملت فسوف يخرج الطفل مشوه الخلقة ومجرماً وسيعيش حياة تعسة جدّاً إلى آخر عمره (على سبيل الفرض) وتعلم جيداً أنّ ما يقولونه واقع لا محالة ألا يذمها الناس إذا حملت وأنجبت مثل هذ الطفل؟ وألا يلقوا باللائمة عليها وعلى زوجها إذا تحقق هذا الفرض ويبرأوا ساحة هذا الطفل من كل ما سيرتكبه، أو سيلقون باللائمة على الولد والأبوين معاً؟

ما الغرض في خلق الملايين من البشر ليكونوا غداً حطباً لجهنم ويكتفي هذا الإله بتوجيه اللوم إليهم فقط في هذا المصير السيىء مع أنّهم جاءوا إلى الدنيا دون اختيارهم ومنحوا القدرة على العصيان والجريمة والانحراف دون طلب منهم، بل إنّ اللّه هو الذي منحهم عناصر الضعف والغواية والشهوة والغرور وزيّن لهم الحياة الدنيا: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ

ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَـٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾[1].

وهو الذي سلط الشيطان عليهم وسمح له بإغوائهم وبخاصة إذا علمنا أنّ العقل والإيمان بالله والالتزام بالقيم لا تتجسد في الواقع النفساني للإنسان إلّا بعد وصوله إلى مرحلة البلوغ الفكري والنضج العاطفي وتكون الغرائز والأهواء والشيطان قد سبقت عناصر الخير هذه في الاستيلاء على مملكة الإنسان وأنشبت مخالبها في قلبه وروحه وذهنه. لأنّ الغرائز والأهواء تصيب الإنسان منذ طفولته، فإذا أضفنا إليها عناصر الضغط الاجتماعي والمحيط المنحرف والتربية السيئة من الوالدين والمعلم والحكومة الجائرة، فهل نلوم هذا الإنسان فقط أو نوجه اللوم إلى من خلفه من مثل هذه الأجواء وطلب منه في ذات الوقت أن يكون من أهل الجنّة وهو يعلم مسبقاً أنّه من أهل النار!!

ألقاهُ في اليم مكتوفاً وقال له

إيّاك إيّاك أن تبتل بالماء

وحتى لو قلنا بأنّه أعطاه من عناصر الخير وقوّة العقل والإرادة ما يساوي عناصر الشر (وليس كذلك قطعاً)، ألا ينبغي للّه الرحيم عندما يرى أنّ هذا العبد الشقي يخطو في دروب

---

(1) سورة آل عمران، الآية 14.

الخطيئة والضلالة ويسير إلى النار (باختياره). أنّ يقوم بمنعه بمقتضى رحمته به؟ مثلاً لو رأت الأم ابنها البالغ من العمر خمس أو ست سنوات وهو يخطو (باختياره) نحو البئر أو نحو النهر وتعلم أنّه سيسقط في البئر ويموت أو سيغرق في النهر، فهل يعقل أن تكتفي بالجلوس في ظلّ شجرة وتنادي ابنها بالعودة أو التوقف ولا تقدم على منعه ولو بالقوة؟ وفي الحالة الأولى ألا يذمها جميع العقلاء ويوبخونها ويعتبرونها مقصرة وشريكة في موت الطفل وغرقه؟ وهل يقبل منها الناس إذا قالت لهم إنّي حذرته وهو سار باختياره إلى البئر أو النهر ومات؟ ألا يشككون على الأقل في عاطفتها وشفقتها وحنانها على طفلها؟ فكيف يعقل هذا المعنى في حقّ اللّه تعالى وهو أشفق من هذه الأم بما لا يقاس؟

هذا كله لو قلنا بأنّ اللّه يعلم بمصير أهل النار ومنذ خلقهم. أمّا لو قلنا بأنّ اللّه في بداية تكون الإنسان خلق فيه عناصر الخير والشر، والنور والظلام، والفضيلة والرذيلة، ثم دعاه لسلوك طريق الحق والخير والفضيلة ونهاه عن سلوك طريق الشر والرذيلة وترك له الحرية في سلوك أحد الطريقين وهو لا يعلم بماذا سيختار منهما أو ماذا سيكون مصيره في نهاية المطاف، فلا يرد هذا الإشكال أبداً، وقلنا إنّ إشكال نسبة الجهل إلى اللّه لا يرد أيضاً، فما المحذور في التزام هذه الرؤية المتلائمة مع رحمة اللّه والمتناغمة مع حرية الإنسان ونبذ الرؤية

القديمة التي تكبل اللّه والإنسان بقيود العلم الأزلي وتنزع من اللّه كل رحمة وعطف وشفقة على عباده.

الدليل الرابع: إنّ عدم الاعتقاد بالبداء الحقيقي يستلزم نسبة الظلم إلى اللّه في حق عباده، والقرآن يقول: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[1] وتصوير ذلك من خلال سرد حكاية أوردها الإمام الفخر الرازي في تأييد مذهب الجبر ورد القول بالاختيار قال: نفرض امرأة كان لها ثلاثة أولاد، أحدهم مات في كبره وكان مؤمناً زاهداً، والثاني مات في كبره وكان كافراً فاسقاً، والثالث مات في صغره، فسألوا أحد العلماء «الجبائي» عن مصيرهم فقال: أمّا الزاهد في أعالي الجنّة، وأمّا الكافر ففي دركات النار، وأمّا الصغير فمن أهل السلامة. فقال السائل: إذا أراد الصبي أن يذهب إلى درجات الجنّة في الموضع الذي هو موضع أخيه المؤمن الزاهد، هل يمكنه ذلك؟ فقال العالم: لا، يقال: إنّ أخاك إنّما وصل إلى تلك الدرجات بسبب زهده وعلمه، ولم يحصل لك ذلك، فكيف تصل إليه؟ فقال السائل: فلو قال ذلك الصبي: إلهي ليس لي ذنب منّي، لأنّك أمتّني قبل البلوغ، بل كان من الواجب عليك أن تمهلني حتى إذا بلغت أتيت بالطاعات والعبادات الكثيرة مثل ما أتى به الأخ الزاهد، فقال العالم: إنّ اللّه تعالى يقول: كنت أعلم أنّك لو بلغت لكفرت ولصرت مستحقاً للنار فراعيت مصلحتك وأمتك قبل البلوغ حتى

---

(1) سورة آل عمران، الآية 182.

لا تكون من أهل النار، فقال السائل: فلو أنّ الأخ الكافر يقول: يا إلهي كما علمت من حال ذلك الأخ الأصغر أنّه لو بلغ لكفر ولاستحق العقاب فكذلك علمت من حالي أنّ الأمر كذلك، فلِمَ راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي؟ انقطع الجبائي عن الجواب؟[1].

ومعلوم أنّ الجبائي شيخ المعتزلة الذين يذهبون إلى الاختيار، والفخر الرازي يهدف من هذه القصة بيان بطلان مذهب الاختيار وأنّ المتعين هو القول بالجبر، ولا أحد يحق له الاعتراض على المشيئة الإلهيّة، ولكن كل ذلك مترتب على العلم الإلهي بمصير الإنسان، ولولا هذا العلم لما ورد أي إشكال فلا يحق للكافر الاعتراض على اللّه أنّك لماذا لم تمتني في الصبا حتى لا أواجه هذا المصير السيىء، ولا يحق للطفل أن يعترض على اللّه لأنّه قبض روحه، فالموت معلول لأسباب طبيعية حاله حال سائر الظواهر الطبيعية الأخرى، فإذا وجد السبب من حادث سيارة أو مرض خطير، أو قتل متعمد يموت الإنسان وليس اللّه هو المباشر للموت أو هو الذي يقرر المدّة التي يعيشها هذا الشخص على الأرض، بل تركه للعوامل الطبيعية وإن كان اللّه هو مسبب الأسباب ويقف وراء كل علّة وسبب.

والطريف أنّ الفخر الرازي يقرر وجود طريقين للجواب عن

---

(1) الفخر الرازي، المطالب العالية، ج 3، ص 326.

الإشكال المذكور، أحدهما للمعتزلة ويرده الرازي، والآخر يقول: «والطريق الثاني: طريقة هشام بن الحكم، وهي أنّ هذه الإشكالات إنّما يلزم لو قلنا إنّه كان عالماً في الأزل بأنّ فلاناً يكفر. فإذا لم نقل بذلك، بل قلنا: بأنّه تعالى لا يعلم هذه الجزئيات إلّا عند وقوعها اندفع الإشكال»[1].

ويجيب الرازي عن هذه المقولة بما نصه: «وأمّا الجواب الثالث: وهو قول هشام بن الحكم: أنّه تعالى لا يعلم بالجزئيات قبل وقوعها، فهذا قول قد أطبق أكثر المسلمين على عدم الالتفات إليه، واتفقوا على أنّ يجب تنزيهه تعالى عنه، وإن كان لا خلاص من تلك العقيدة البتة إلّا بالتزامه»[2].

ويتبيّن من هذا الكلام عدّة أمور مهمّة:

1 ـ أنّ الفخر الرازي مع كونه أحد عمالقة علم الكلام والعقائد الإسلاميّة، بل أعلاهم شأناً وأغزرهم علماً لم يستطع دحض هذه المقولة، إلّا بالقول إن أكثر المسلمين اتفقوا على لزوم تنزيه الباري تعالى من هذه المقولة ظناً منهم أنّها تسند نسبة الجهل إلى اللّه، وقد رأينا أنّ هذه النسبة لا أساس لها من الصحة.ـ يقول الرازي إنّ «أكثر المسلمين اتفقوا....» وهذا يعني وجود ثلة قليلة من علماء الإسلام يرون هذا الرأي، وأنّ علم اللّه بالحوادث المستقبلية أو بمصير الإنسان كان مستساغاً ومعروفاً

---

(1) المرجع السابق، ص 321.

(2) المرجع السابق، ص 315.

في تلك الأجواء كما يقول الرازي لا مفر منه في الجواب عن الإشكال المتقدم، أو الوقوع في شراك الجبر. ومن هنا يتبيّن فداحة ما ارتكبه علماء الإسلام الذين جاءوا بعد تلك الفترة الحضارية نسبياً، من تكفير كل من يقول بهذه المقولة وأوصدوا على العقل المسلم نوافذ التفكير والمعرفة وكبلوه بأغلال الاتهام بالكفر والمروق من الدين حتى سرى هذا المرض المعدي إلى علماء الشيعة المعروفين بميلهم إلى المعتزلة وحريتهم النسبية في مجال المعرفة العقلية والفلسفية، فدأبوا على تكفير كل من يقول بالبداء الحقيقي مع أني أعتقد أنّ هذه العقيدة من افتخارات مذهب الشيعة والإمام الصادق بالخصوص من حيث كونها تحل الكثير من الإشكالات المستعصية في مجال العقاب ولا تستلزم أي محذور.

2 ـ إنّ المعروف عن هشام بن الحكم أنّه التلميذ المقرب جدّاً من الإمام الصادق، ومن البعيد جدّاً أن يطرح مثل هذا الرأي الخطير لولا وجود ضوء أخضر من أستاذه وإمامه، وليس فقط الرازي ينقل هذا الرأي عن هشام بن الحكم بل المجلسي أيضاً في كتابه «الأربعين» ينسب هذا الرأي لهشام، وهنا نسأل: إذا كان هذا الرأي يوجب الكفر بالله تعالى، فلماذا سكت الإمام الصادق عن ذلك ولم ينه تلميذه أخلص أصحابه عن التصريح والاعتقاد بمثل هذه العقيدة الباطلة؟ ألا يدخل سكوت الإمام في باب التقرير والإمضاء لهذه المقولة، ونحن نعلم ظروف الإمام الصعبة التي لا تسمح له بالبوح بهذه العقيدة العسيرة الفهم إلى

العوام وربّما تستخدم كذريعة لتكفير الإمام من قبل فقهاء البلاط ووعاظ السلاطين.

بل مع ذلك فقد وردت روايات صريحة من الإمام الصادق في تأييد البداء الحقيقي قالها الإمام لخاصة أصحابه ومنها:

في الكافي عن الفضل بن يسار عن الإمام الصادق أنّه قال: «إنّ اللّه كتب كتاباً فيه ما كان وما هو كائن فوضعه بين يديه فما شاء منه قدّم وما شاء آخر، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن».

وعن الإمام الصادق أيضاً في قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[1] قال: «**هل يمحي إلّا ما كان ثابتاً، وهل يثبت إلّا ما لم يكن**»[2].

مضاف إلى ما تقدم من أحاديث الإمام الصادق في البداء وأنّه: «**ما عُبد اللّه بشيء مثل البداء**»[3].

وقوله: «**ما عظم اللّه عزّ وجلّ بمثل البداء**»[4].

فإذا كان المراد من البداء إظهار ما خفي على الإنسان أو الولي أو النبي، فهذا من أبده البديهيات التي يؤمن بها الجهال

---

(1) سورة الرعد، الآية 39.

(2) الكافي، ج 1، ص 146.

(3) توحيد الصدوق، باب 54، ح 1.

(4) المرجع السابق.

قبل العلماء، أمّا على المعنى المختار للبداء فالحق والإنصاف أنّ تعظيم اللّه وعبادته الحقة ومعرفة إرادته الفاعلة ومشيئته المتغيرة وعلاقة الإنسان المتحركة والحية بهذا الإله العظيم الحر في ذاته والذي خلق الإنسان على صورته ومنحه من حريته، هي المتمينة في المنظومة العقدية للإنسان المؤمن، ولكن تحريف المحرفين وتدليس المدلسين من رجال الدين لهذه الحقائق الغيبية خوفاً من العوام وتستراً بالدين أو بسبب ضعف عقولهم السطحية وضيق أفق تفكيرهم كان السبب في حرمان المسلمين من هذه العقيدة العظيمة التي تستحق بجدارة أن يقول عنها الإمام: **«ما عُبد اللّه بشيء مثل البداء»**، وإلّا فأي عبادة تستحق مثل هذا التبجيل إذا قلنا إنّ اللّه يعلم منذ الأزل بما كان وما يكون إلى آخر الزمان اللامتناهي؟ وأي تعظيم للّه في الرؤية السائدة للبداء التي يفهمها حتى العجائز في القرى والأرياف.

الدليل الخامس: أنّ القول بالبداء الحقيقي هو الوارد في عشرات الآيات القرآنية بكل الصراحة والوضوح، إلّا أنّ المفسرين وعلماء الكلام وبسبب تلك المفروضية الذهنية الخاطئة، قاموا بتأويل كل هذه النصوص القرآنية بما يتفق مع تلك الرؤية المسبقة، ونذكر جملة من هذه الآيات الشريفة اختصاراً:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾[1].

---

(1) سورة محمّد، الآية 31.

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[1].

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُوا۟ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ...﴾[2].

﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾[3].

هذه الآيات تتحدّث بصراحة عن أنّ اللّه تعالى لم يكن يعلم مسبقاً بالمؤمن الحقيقي إلّا بعد امتحانه وغربلة إيمانه وتنسب العلم بواسطة الاختبار إلى اللّه مباشرة ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟...﴾ إلّا أنّ المفسرين وبسبب غشاوة العلم الأزلي على عقولهم فسّروا هذه الآيات بمعنى ليكشف اللّه للناس حقيقة إيمانهم بعد الاختبار! وطائفة من الآيات تتحدّث عن مسألة التمييز الإلهي بين المؤمن والكافر أو المنافق وتنسب التمييز إلى اللّه مباشرة: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾[4].

وهذا يعني أنّ البشر لم يكونوا متميزين عند اللّه في ما يضمرونه من حالات الإيمان والكفر، ويقوم اللّه بغربلتهم وامتحانهم ليميز هو الخبيث من الطيب.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 142.

(2) سورة التوبة، الآية 16.

(3) سورة العنكبوت، الآية 3.

(4) سورة الأنفال، الآية 39.

وأصرح من ذلك ما ورد في آيات المحو والإثبات في العلم الإلهي: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[1].

وقد فهم المفسرون وجود علمين لله تعالى أحدهما متغير والآخر ثابت وهو المراد من أم الكتاب، والحال أنّ العلم بشيء لا يعقل أن يكون ثابتاً ومتغيراً في ذات الوقت، إلّا أنّ يقال في تفسير الآية ما يدفع هذا التناقض أنّ العلم بالتفاصيل وجزئيات الحوادث المستقبلية هي متعلق المحو والإثبات أو العلم المتغير ـ إذا صحّ التعبير ـ وأم الكتاب جميع الحوادث التي وقعت في الماضي والحاضر، وربّما يتضمن القوانين الكلية الحتمية في عالم الوجود، أو أخبار المستقبل بنحو القضية الشرطية.

وهناك آيات أخرى أصرح منها في إثبات المطلوب وهي الآيات التي تتحدّث بلسان الرجاء والتمني لوقوع الحدث من قبيل قوله تعالى يخاطب موسى وهارون: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[2].

ومدلول الآية واضح في أنّ اللّه تعالى كان يأمل ويرجو أن يهتدي فرعون ويقبل الدعوة الإلهيّة، أي لم يكن يعلم علماً جازماً بأنّ فرعون سيصر على تعنته واستكباره وإلّا كان يكتفي بأن يأمر موسى وهارون بأن يبلغوه الرسالة الإلهيّة وبلغة لينة وكلام طيب

---

(1) سورة الرعد، الآية 39.

(2) سورة طه، الآية 44.

كما هو المفروض بالرسول أو الداعي إلى اللّه أن يتعامل مع الآخرين بهذه اللغة المحببة والحسنة وتكون حينئذٍ تلك الإضافة «العلة...» لغواً إذا كان اللّه يعلم جزماً بأن فرعون لا يتذكر ولا يخشى.

الدليل السادس: نتحدّث فيه عن الحقيقة العلم الإلهي وهل أنّه من العلم الحضوري أو الحصولي؟

واضح من هذا التقسيم، الذي ذكر الفلاسفة للعلم، وجود علم حضوري ويقصد به ذات المعلوم (لا صورته) في العالم، وعلم حصولي، ويقصد به حصول صورة الشيء المعلوم في الذهن لا نفسه، فالأوّل مثل الشعور بالفرح أو الحزن أو الجوع والألم وما شاكل ذلك، فالمعلوم لديك وهو الجوع مثلاً، حاضر بنفسه في ذاته لا صورة الجوع. والثاني من قبيل سائر المعارف والمدركات الذهنية للأشياء، فعلمك بوجود النار أمامك يعني وجود صورة النار في ذهنك لا نفس النار.. وهكذا..

وبديهي أنّ جميع أشكال العلم بالأشياء والحوادث قبل وقوعها هي من قبيل العلم الحصولي، أي التصور الذهني لعدم وجودها فعلاً في الخارج حتى يمكن حضورها بنفسها في الشخص المدرك.

والسؤال هو: هل للّه ذهن يتصور الأشياء والحوادث قبل وقوعها؟ وهل يعقل أن يكون للّه علم حضوري وعلم حصولي كما لدى الإنسان، أو أنّ اللّه بساطته وحضوره في كل شيء يقتصر

علمه على العلم الحضوري فقط كما ذهب إليه شيخ الإشراق السهروردي وتبعه على ذلك غالبية المحققين من فلاسفة ومتكلّمين؟

الحق أنّ علم اللّه علم حضوري فقط. بمعنى أنّ جميع المخلوقات حاضرة عنده وفي ساحة وجوده، أي أنّ نفس وجودها هو علم الإلهي بها. فلا فصل بين صفة العلم والوجود في الذات الإلهيّة. وهذا المعنى من مسلمات القول بذاتية الصفات الإلهيّة وعدم كونها زائدة على الذات المقدّسة.

وأساساً فإنّ الدليل على كون اللّه عالماً هو علمه بذاته، وبما أنّه علّة للأشياء، فالعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلوم أيضاً لعدم انفكاكهما، وهذا ما ورد في القرآن الكريم في مقام الاستدلال على أنّ اللّه عالم: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[1] فكل صانع يعلم بصنعه بالضرورة، ولكن الآية لم تقل «يعلم بمن سيخلق» بل جاءت بالفعل الماضي لعلمية الخلق، وهو مطابق للعقل والوجدان.

والأمر الآخر أنّ القول بالعلم الإلهي بالمستقبل يقتضي أن يكون للّه ذهناً كما لدى الإنسان يكفر ويتصور الأشياء قبل وجودها، وهذ من التشبيه الباطل وإسقاط حالات البشر على اللّه تعالى، في حين أنّ الإنسان واقع داخل دائرة الزمان والمكان

(1) سورة الملك، الآية 14.

ويمكنه أن يتصور بذهنه الأشياء والحوادث التي ستقع في المستقبل ولكن بشيء من التشويش وعدم الوضوح، لأنّ العلم بالشيء الحاضر لابدّ أن يختلف عن العلم به بعد ساعة أو يوم، هذا في الإنسان، أمّا بالنسبة إلى اللّه تعالى فيستحيل تعقل هذا المعنى في حقّه، لأنّ المفروض أنّ علمه واحد بسيط وواضح كل الوضوح، فلا يجتمع العلم بالحاضر والمستقبل إذا كان متعلق العلم موضوعاً خارجياً واحداً لأنّه يستلزم اجتماع الضدين، فعندما يكون اللّه عالماً فعلاً بزيد وهو يتناول فطوره الآن، ثم نقول إنّ اللّه عالم أيضاً بزيد وهو يسوق سيارته بعد ساعة من فطوره فالمعلوم مختلف في الصورتين وحسب الفرض أنّ اللّه فوق الزمان والمكان، أي أن الصورتين لا يردان في علم اللّه بالتوالي بل في وقت واحد، وهذا يعني اجتماع الصورتين المختلفتين في العلم الإلهي في وقت واحد، أي أنّ اللّه يعلم الآن أنّ زيداً يتناول طعام الفطور ويعلم الآن أيضاً أنّ زيداً يسوق سيارته، وهكذا في علم اللّه بزيد وهو صبي وبزيد وهو شاب وبزيد وهو شيخ وكلها في وقت واحد، يقول الفخر الرازي في بيان هذه الحجّة للقائلين بأنّ اللّه غير عالم بالجزئيات المتغيرة:

«من البين في بديهة العقل أنّ الشيء الذي هو موجود في الحال الحاضر، مغاير للشيء الذي هو غير موجود في الحال، بل سيوجد بعد ذلك، وإذا عرفت هذا فنقول: العلم بأنّ الشيء سيوجد غير مشروط بكون ذلك الشيء موجوداً في الحال، بل

يكون ذلك منافياً له، وأمّا العلم بأنّه موجود في الحال، فإنّه مشروط بكون ذلك الشيء موجوداً في الحال، فوجب الجزم بكون أحد العلمين مغاير للآخر، بل نقول: إنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد حاصل في الحال، ولا ينبغي عند وجوده، والعلم بأنّه غير موجود غير حاصل في الحال، وسيوجد عند وجوده، فهذان العلمان هما المتنافيان المتضادان»[1].

لا أريد الدخول في تفاصيل هذا الموضوع الفلسفي الشائك في مسألة العلم الإلهي، والذي أود قوله هو أنّ السيد كسروي قد استعجل في إصدار حكمه في هذه المسألة دون التدبر في عمقها ومضمونها، وذكر كلاماً جارحاً في حقّ واحد من أئمّة الشيعة الكبار. وإني أحسب أنّ هذا الكلام هو الذي دفع بقوى الظلام من جماعة نواب صفوي إلى اغتياله حسبما ورد في ملابسات عملية الاغتيال لهذا المفكر الجريء والمؤرخ الكبير والناقد الفذ، فدفع ثمن حريته وكلمته وشجاعته في مجتمع شرقي لا يطيق سوى سماع كلمات التبجيل والتعظيم لرموز الدين، ولا يعيش سوى التقليد والجمود والتحجر والقداسة لكل ما هو قديم، وإن تعجب، فلِما وصلت إليه مجتمعاتنا الإسلاميّة من انحطاط وسفالة ونحن نعيش القرن الواحد والعشرين إلى درجة أنّها لازالت تقدس القاتل وتعدّه من المجاهدين الكبار وتطلق اسمه على أحد أهم شوارع طهران، وتزدري بالمقتول شهيد الكلمة والفكر الحر، مع

---

(1) الفخر الرازي، المطالب العالية، مرجع سابق، ج 3، ص 154.

أنّ كل مؤرخ وباحث في الشأن الإيراني لا يستغني عن كتب هذا المؤرخ ولاسيما في تاريخ المشروطة أو النهضة الدستورية، الذي كتبه في عدّة أجزاء تتضمن تفاصيل دقيقة ووثائق تاريخية هامة من تاريخ إيران المعاصر.

هذا هو ما خلفه لنا هذا المقتول، فماذا خلّف القاتل سوى رصاصات صدئة وحاقدة ليستحق كل هذا الاحترام والتقديس؟!

ألا تتعجب معي عزيزي القارىء من هذه المفارقة الغريبة. ولكن كما قال الشاعر:

فحسبكم هذا التفاوت بيننا
وكل إناء بالذي فيه ينضح

المحتويات